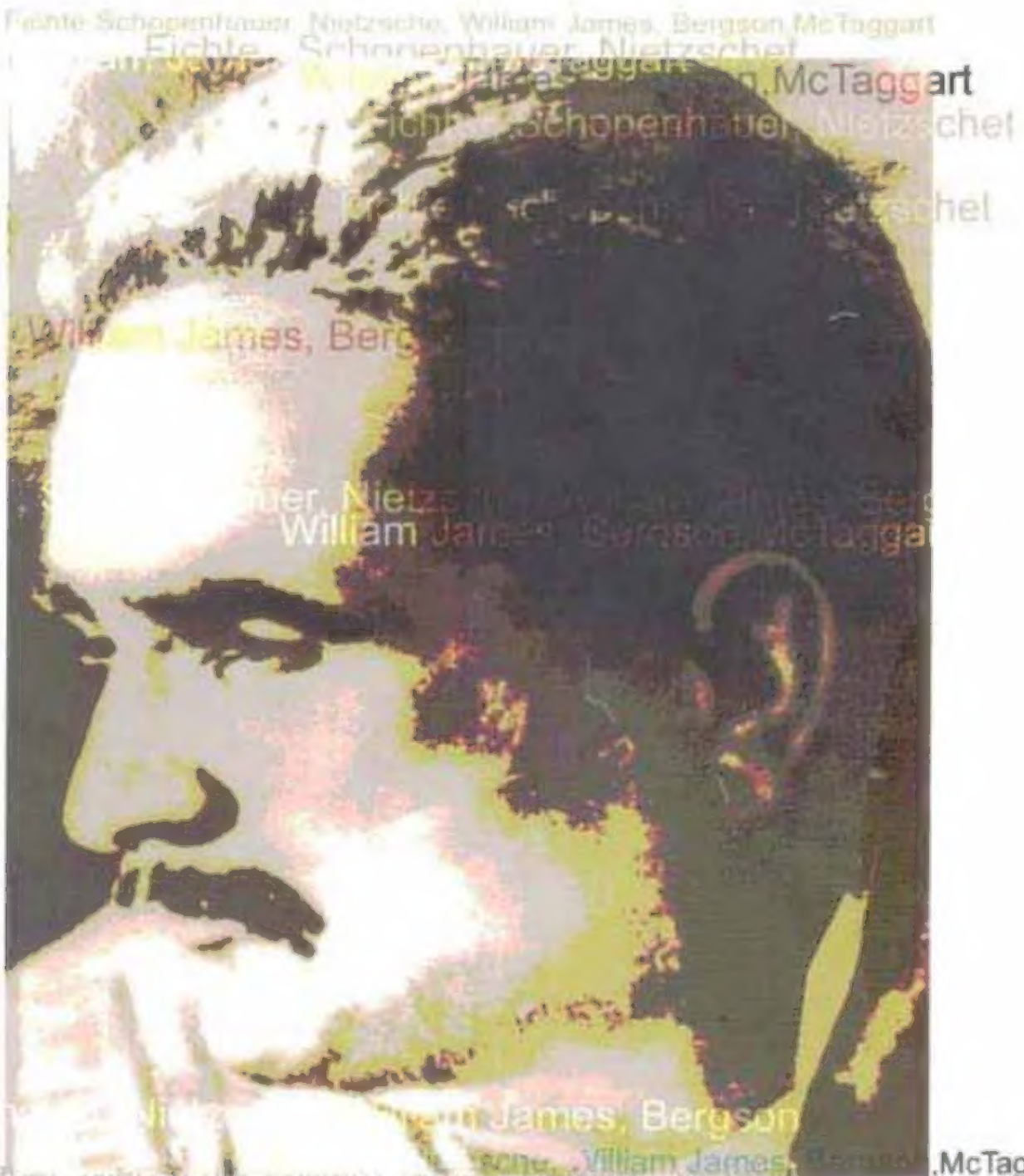


اقبال و شش فیلسوف غربی

(فیختہ، شوپنہاور، نیچہ، جیمز، برگسون، مک تاگارت)

محمد بقائی ماکان

نذیر قیصر



Schopenhauer, Nietzsche, William James, Bergson, McTaggart
Fichte Schopenhauer Nietzsche William James Bergson

اقبال و شش فیلسوف غربی

اقبال و شش فیلسوف غربی

(فیختہ، شوینہاور، نیچہ، جیمز، برگسون، مکتاگارت)

ترجمہ

محمد بقایی ماکان

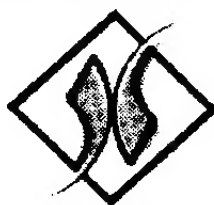
نوشتہ

نذیر قیصر



شرکت نشر پاد آوران

Iqbal and the Western Philosophers
(Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, William James, Bergson, McTaggart)



خیابان آزادی، اسکندری جنوبی، ابتدای خیابان کلهر، جنب بانک صادرات، پلاک ۱۷۷

تلفن: ۶۴۳۹۶۵۶ نمابر: ۶۴۳۹۶۵۷

صندوق پستی: ۹۷۱ - ۱۴۱۸۵

www.yadavaran.com

info@yadavaran.com

اقبال و شش فیلسوف غربی

نویسنده: نذیر قیصر

ترجمه: محمد بقایی ماکان makanbaghai@yahoo.com

نظارت فنی: خسرو آذربایجانی

طرح جلد: بدری دشت‌پور

حروفچینی و صفحه‌آرایی: واحد کامپیوتر یادآوران - فرحناز سیاه‌رضایی

لیتوگرافی: شهروند

چاپ و صحافی: دیدآور

چاپ اول: ۱۳۸۲

شمارگان: ۲۰۰۰ جلد

کلیه حقوق برای شرکت نشر یادآوران محفوظ است

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

Qaiser, Nazir

قیصر، نذیر

اقبال و شش فیلسوف غربی (فیخته، شوپنهاور، نیچه، ویلیام جیمز، برگسون، میک تاگارت) / نوشته نذیر قیصر؛ ترجمه محمد بقایی ماکان. - تهران: یادآوران، ۱۳۸۳.

۴۱۶ص

ISBN 964-8524-01-X

عنوان:

Iqbal and the Western Philosophers: A Comparative Study.

2001

واژه نامه

کتابنامه: به صورت زیر نویس

۱. اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ م. Iqbal, Muhammad

۲. فلسفه تطبیقی الف. بقایی ماکان، محمد، ۱۳۲۳ - مترجم

ب. عنوان

۱۳۱

۷ الف ۹۹/ق B۷۹۹

۱۳۸۳

م۸۳-۳۵۱۲۷

کتابخانه ملی ایران



محمد اقبال لاہوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ خورشیدی)

به دوست همدل و همزمانم

حسن لاهوتی

برای فایده هائی که از آثارش برگرفتم.

فہرست

۹ دربارہ مؤلف
۱۱ دربارہ مترجم
۱۳ پیشگفتار مترجم
۲۱ مقدمہ
۲۵ دیباچہ
۲۷ پیشگفتار مؤلف

فصل اول

۳۹ فیختہ و اقبال
----	---------------------

فصل دوم

۷۵ شوپنہاور و اقبال
----	------------------------

فصل سوم

۹۷ نیچہ و اقبال
----	--------------------

فصل چهارم

ویلیام جیمز و اقبال ۱۹۱

فصل پنجم

برگسون و اقبال ۲۵۱

فصل ششم

مک تاگارت و اقبال ۳۳۳

پیوست‌ها

فارسی به انگلیسی ۳۷۷

انگلیسی به فارسی ۳۸۷

نمایه آیات ۳۹۵

نمایه نام‌ها و موضوعات ۳۹۹



درباره مؤلف

نذیر قیصر بنیانگذار و رئیس مرکز فرهنگی سرسید کمبریج^۱ در لاهور است. او دانشنامه فوق لیسانس و نیز دکترای خود را در فلسفه از دانشگاه پنجاب اخذ نمود و سپس موفق به دریافت دیپلم عالی تعلیم و تربیت از دانشگاه مونتسوری در لندن شد. قیصر در برگزاری و مدیریت بسیاری از همایشهای جهانی اقبال شناسی مشارکت داشته، و به دلیل علاقه اش به روان درمانی و تعلیم و تربیت کودکان سفرهای متعدد تحقیقاتی به کشورهای خارجی نموده است.

این اقبال شناس، کتابها و مقالات بسیار درباره آراء و افکار اقبال نوشته و سخنرانیهای متعدد درباره وی در همایشهای مختلف ایراد داشته است. از نذیر قیصر تاکنون کتابی در ایران به ترجمه درنیامده و این نخستین اثری است

1. Sir Syed Cambridge School

که از وی به فارسی منتشر می‌شود. قیصر علاوه بر کتاب حاضر دو اثر درخور توجه دیگر نیز در مورد اقبال به رشته تحریر درآورده که به ترتیب انتشار عبارتند از: تأثیر مولوی بر اندیشه دینی اقبال

Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought

و دیگری، نقد روانشناسی و روان‌درمانی غرب از دیدگاه اقبال

A Critique of Western psychology and Psychotherapy and Iqbal's Approach

نذیر قیصر از شیفتگان تاریخ و فرهنگ و ادب، ایران است، چندان که سالیان دراز بر آثار نظم و نثر فارسی بخصوص در مثنوی مولانا اندیشه گماشته و مقالات و سخنرانیهای متعدد در این زمینه تحریر و ایراد نموده است.



دوباره مترجم

محمد بقایی که نام قلمش «ماکان» است و آن را از اسامی فرزندانش مازیار و کاوه برگرفته، تحصیلات دانشگاهی خود را در ایران در رشته زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تهران به پایان برد. او در دهه چهل با انتشار مقالات تحقیقی در زمینه‌های ادبی، فلسفی و اجتماعی در مطبوعات کشور نامی آشنا برای علاقه‌مندان این گونه مطالب گردید. همکاری‌اش با «رادیو تلویزیون ملی ایران» که تا اواخر سال ۵۶ دوام آورد منجر به تهیه تقریباً ۴۵۰۰ برنامه یک ساعته رادیویی تحت عناوین «فرهنگ و جامعه» و «زمان و زاویه» شد که علاوه بر نویسندگی، اجرای آن‌ها را هم به عهده داشته است. سپس به دلیل ممنوع‌القلم شدن ترک وطن کرد و روانه ایالات متحد شد و از دانشگاه «نوا» در ایالت فلوریدا موفق به اخذ دیپلم عالی زبان انگلیسی شد. دکتر ماکان چندی پس از انقلاب به ایران بازگشت و غالب اوقات خود را ضمن تدریس، وقف تألیف و ترجمه آثاری در حوزه تفکر نمود که موضوع اصلی آنها

فلسفه، ادبیات و ادیان است. از جمله تألیفات ماکان مجموعه ۲۴ جلدی «بازنگری آثار و افکار اقبال» مشتمل بر هفت هزار صفحه است که نام او را یادآور نام علامه اقبال کرده است. از همین رو در همایش جهانی اقبال‌شناسی که در آوریل ۲۰۰۳ در لاهور برگزار گردید، به عنوان اقبال‌شناس منتخب موفق به دریافت لوح زرین افتخار از سوی پرویز مشرف رئیس جمهور پاکستان شد. بقایای تاکنون ۶۲ اثر تألیف و ترجمه نموده که اکثراً منتشر شده و تعدادی نیز در دست انتشار است. آثار منتشر شده او عبارتند از:

تصویرهای آشنا، بازسازی اندیشه دینی، شرح مثنوی «گلشن راز جدید»، شرح مثنوی «بندگی‌نامه»، شرح مثنوی «چه باید کرد»، روزالده، سفر به شرق، نقد و بررسی «سفر به شرق»، مولوی، نیچه و اقبال، تیزهوش، مابعدالطبیعه (از دیدگاه اقبال)، اخبار عجیب و حکایات غریب، دمیان، نقد و بررسی «دمیان»، خیال وصال، خدا در آمریکا، فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا، آشنایی با فلسفه غرب، مبانی تربیت فرد و جامعه (از دیدگاه اقبال)، نقد و بررسی شش داستان هسه، سیدارتا، نقد و بررسی «سیدارتا»، نقد و بررسی «گرگ بیابان»، نقد و بررسی «ایلیاد»، آکویناس، شرح فلسفه و آثار توماس آکویناس قدیس، شرح فلسفه و آثار برگزیده نیچه، شرح فلسفه دکارت، میل، بنتام و مکتب فایده‌گرایی، نقد «تواریخ» هرودوت، توماس هابز و جان لاک، شرح فلسفه و آثار برگزیده آگوستین قدیس، روسو و آثار و افکارش، خدایان و آدمیان (نقد مبانی فرهنگ و تمدن غرب)، اقبال با چهارده روایت، شرار زندگی، خدا در تصور اقبال، پیاله‌ئی از میکده لاهور، لعل روان، سونش دینار، زمان و مکان از دیدگاه اقبال، تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی، در شبستان ابد، میکده لاهور، قلندر شهر عشق، اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، فرهنگ تکمیلی انگلیسی، شرح و بررسی تطبیقی دیوان سنایی، تصحیف غریزدگی، اقبال و ده چهره دیگر، عاشقانه‌های سنایی.

پیشگفتار مترجم

یکی از برجسته‌ترین نواندیشان در حوزه دین و فلسفه، اقبال لاهوری است که با تأمل در تفکرات دینی و فلسفی وی به موضوعاتی بدیع و درخور توجه برمی‌خوریم. از همین رو آثار متعددی در خصوص دستگاه فکری او در دیگر کشورها به رشته تحریر درآمده که تقریباً هیچ‌یک از آنها به فارسی برگردانده نشده. این امر بدان سبب است که ایرانیان معمولاً اقبال را به عنوان شاعر می‌شناسند و آن قدر که با شعر او مأنوسند به تفکرات عمیق فلسفی اش توجه ندارند. از این جاست که پرداختن به بخش اصلی ذهنیات اقبال که باید آن را فلسفه یا به تعبیر دیگر الاهیات فلسفی نامید، ضرورت بیشتری پیدا می‌کند. یکی از کتابهای قابل تأملی که چندی پیش در این مورد به چاپ رسیده ولی به فارسی برگردانده نشده، تحقیقی است تحت عنوان «اقبال و فیلسوفان غربی» یا به عبارت روشنتر «اقبال و شش فیلسوف غربی» از دکتر نذیر قیصر اقبال‌شناس پاکستانی که یک بررسی تطبیقی است میان آرا فلسفی اقبال با اندیشمندان و فیلسوفانی که بر وی تأثیر داشته‌اند. ولی پیش از آنکه به معرفی کتاب پردازیم نگاهی کوتاه می‌اندازیم به زندگی فرهنگی پدیدآورنده.

نذیر قیصر مؤلف کتاب اقبال و فیلسوفان غربی دارای دکترای فلسفه از دانشگاه پنجاب و دیپلم عالی تعلیم و تربیت از لندن است. او پیش از آنکه به فلسفه بپردازد، به مطالعه‌ی ادبیات فارسی روی آورد و به همین جهت در تحقیقات خود از مآخذ فارسی مستقیماً بهره گرفته است. دکتر نذیر قیصر در دانشگاه‌های مختلف پاکستان، بخصوص دانشگاه پنجاب تدریس نمود و سمت‌های برجسته‌ای نیز در مراکز فرهنگی این کشور داشته است. او کتابها و مقالات متعدد در مورد آثار و افکار علامه اقبال به رشته تحریر درآورده که برخی از آنها عبارتند از: تأثیر مولوی بر تفکر دینی اقبال، نقد روان‌شناسی و روان‌درمانی غرب از دیدگاه اقبال و نیز کتاب اقبال و فیلسوفان غربی که از اهمیت بیشتری برخوردار است.

این کتاب که اکنون مورد بحث ماست، چنانکه گفته شد تحقیقی است تطبیقی که به ارزیابی تفکر شش فیلسوف غربی در ارتباط با آراء اقبال می‌پردازد. این فیلسوفان عبارتند از: فیخته، شوپنهاور، نیچه، ویلیام جیمز، برگسون و مک‌تاگارت. کتاب اقبال و فیلسوفان غربی که نام آن در ترجمه فارسی به اقبال و شش فیلسوف غربی تغییر داده شده، همانند هر اثر دیگری از دو منظر قابل بررسی است. یکی به لحاظ ساختاری و دیگری از حیث محتوا. با تاملی در این کتاب معلوم می‌شود که مؤلف با فلسفه غرب و فلسفه اسلامی آشنایی لازم را دارد و به همین سبب توانسته است در تحقیق موضوع مورد نظر خود موفق باشد. نثر کتاب به رغم آن که مفاهیم دشوار فلسفی را مطرح می‌سازد، روان و یکدست است و پیداست که مؤلف سعی داشته از بکاربردن اصطلاحات دشوار و دور از ذهن خودداری کند و تحقیق خود را به صورتی ارائه نماید که برای غالب اهل مطالعه، حتی نا‌آشنایان به این نوع مباحث نیز سودمند باشد. اکثر نظرات مؤلف مستند به آثار اصلی موضوع مورد بحث و یا گفته‌های صاحب‌نظران برجسته است. از همین رو در پایان هر فصل فهرستی از منابع و مآخذ مورد استفاده ارائه شده که گاه به بیش از صد عنوان می‌رسد. طبیعی است که بسیاری از منابع ارجاع داده شده برای

خواننده فارسی زبان خالی از فایده واقعی است، زیرا هنوز بسیاری از آن‌ها به فارسی در نیامده. مثل کتاب *اخلاقیات امروزی* اثر هارولد تیتوس، برخی از مجلدات تاریخ فلسفه کاپلستون، تاریخ فلسفه جدید اثر ویلیام کلی رایت، و آثاری از ویلیام جیمز، شوپنهاور و دیگران به فارسی ترجمه نشده‌اند. اما ارائه این گونه فهرست‌ها در پایان هر فصل از کتاب‌هایی که در کشورهای شرق اسلامی نوشته می‌شود، اگر هیچ فایده‌ای نداشته باشد این حسن را دارد که ما را از میزان فعالیت‌هایمان در حوزه‌های مختلف ترجمه آگاه می‌کند تا بدانیم از این حیث در چه مرتبه‌ای جای داریم.

بسیاری از کتاب‌هایی که اخیراً به فارسی درآمده، سال‌ها پیش از این در کشورهای همسایه ترجمه شده‌اند، چندان که اکنون نحوه نگارش‌شان قدیمی شده و نیاز به ویرایش جدید دارند. برخی از کتاب‌های معتبر و مشهور پس از گذشت قرن‌ها اخیراً به فارسی درآمده‌اند. از جمله *لویاتان* هابز که پس از سه قرن، و *اعترافات آگوستین* تقریباً پس از هزار و پانصد سال. به هر صورت چنین کتاب‌هایی این فایده را دارند تا واسطه‌های فرهنگی یعنی مترجمان، معیاری برای سنجش تولید خود با کشورهای مشابه داشته باشند. مؤلف در پایان هر یک از بخش‌های کتاب به جمع‌بندی مطالب مطرح شده پرداخته و سعی نموده ضمن بیان تأثیرپذیری اقبال از هر یک از این فیلسوفان، لب لباب اندیشه آن فیلسوف را نیز شرح دهد. این کتاب در ۲۲۰ صفحه به قطع رقعی با جلد سلفون است و اول بار در سال ۲۰۰۱ در لاهور به چاپ رسیده و گویا چاپ دوم هم داشته است.

و اما کتاب مذکور به لحاظ مضمونی، تأکید دارد بر این که اندیشه اقبال نه کاملاً متأثر از افکار فلاسفه غربی نظیر فیخته، نیچه و برگسون است و نه بطور کلی تحت تأثیر آراء اندیشمندان شرقی نظیر مولوی، ابن عربی، عبدالکریم جیلی و دیگران. درست است که او در افکار همه اندیشمندان شرق و غرب غوطه خورده ولی دستگاه فکری وی در نهایت منطبق با مفاهیم قرآنی است. برای مثال او نظر ابن عربی را در مورد قدیمی بودن ارواح انسان‌های کامل، و نیز

درباره وحدت وجود و یا مسایلی از این دست که بعضی از آنها را عبدالکریم جیلی، از اکابر صوفیه قرن هشتم، در کتاب *انسان کامل* خود ذکر کرده، نمی‌پذیرد و معتقد است که اینها اصلاً ربطی به اسلام ندارند. به نظر وی مسأله قدّم ارواح تفکری افلاتونی است که ابن‌سینا و فارابی هر دو بدان معتقد بودند و به همین سبب هم غزالی هر دو را تکفیر کرده است. لازم به ذکر است که آنچه تحقیق آقای قیصر را نسبت به آثار مشابه متفاوت می‌سازد این است که او در هر بخش از کتاب ابتدا دیدگاه‌های محوری هر یک از فیلسوفان را مطرح می‌کند و سپس آنها را با آراء اقبال می‌سنجد و شباهت‌ها و اختلافات را یک به یک طوری مورد بحث قرار می‌دهد که خواننده را متوجه مزیت و جامعیت دیدگاه اقبال می‌سازد. برای مثال در بخش مربوط به فیخته که فصل اول این کتاب را تشکیل می‌دهد، آراء او را در زمینه «حیات»، «من مطلق»، «غیر من»، «من محدود»، «خیر و شر»، «وحدت‌گرایی اخلاقی» و «حقیقت غایی» مورد بحث قرار می‌دهد و با نظرات اقبال مقایسه می‌نماید.

مهمترین تأثیری که اقبال از فیخته پذیرفته در خصوص «من» یا «خود» است. به عقیده فیخته فیلسوف آلمانی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، وجود خواه ذات باشد یا عرض، امری مجازی و ظاهری است. یعنی در واقع وجود نمود است و حقیقت ندارد، آنچه حقیقت دارد، من یا ego است و حقیقتش هم از کردار و عمل معلوم می‌شود. اقبال این اندیشه را که هر چه در جهان است دارای خودی است از او گرفت، چنانکه هگل نیز در مورد دیالکتیک تحت تأثیر اوست. ولی اقبال با این عقیده او که عالم واقع مجازی است، موافق نیست.

فصل دوم کتاب اختصاص به سنجش آراء شوپنهاور و اقبال دارد. در این بخش مؤلف موضوعات اصلی آراء این فیلسوف آلمانی معاصر فیخته را مطرح می‌سازد که عبارتند از: اراده، پیوند با حقیقت غایی، عینیت اراده و خود. شوپنهاور نگاه بدبینانه‌ای به زندگی دارد و همه پدیده‌های حیات را محصول فعالیت کاملاً بی‌اراده می‌داند حال آنکه اقبال حیات را سرشار از

شور و نشاط می بیند و آن را غایتمند می داند و این البته تفکری قرآنی است که «هیچ چیز به بازی آفریده نشده.» (دخان: ۳۸-۳۹)

فصل سوم کتاب مربوط به نیچه است. مؤلف ابتدا به این نظر فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم می پردازد که او جسم را اساسی تر از روح می شمارد، و بعد نظرات اقبال را در نفی این اندیشه مطرح می سازد. سپس به نظریه دور جاودان نیچه Eternal Recurrence اشاره می کند که به عقیده اقبال نافی نظر نیچه در مورد پیدایی ابرانسان است، زیرا در دور جاودان چنان که از نامش پیداست، نشانی از به وجود آمدن و تکامل انسان آرمانی نیچه نیست و در این دور دایمی فقط مراکز نیرو جای یکدیگر را می گیرند و هرگز چیزی تازه به وجود نمی آید. بنابراین پدید آمدن ابرانسان هم که نیچه بسیار بر آن تأکید دارد، براساس نظریه خود وی امری منتفی است. در این بخش همچنین از نظریه میل به قدرت که به عقیده نیچه در پس هر انگیزه ای وجود دارد، در مقایسه با تفکر اقبال بحث می شود. سپس به همین سان در مورد ارزش جنگ از دیدگاه هر دو متفکر سخن به میان می آید. آنگاه در قبح ضعف و حسن قدرت از منظر اقبال و نیچه صحبت می شود. همچنین نظرات نیچه در مورد اخلاق بندگی و خواجگی، تعالی انسان برتر، زنان، فردگرایی، ابرانسان، آینده تاریک جهان، دنیای معنوی و مادی، خدا و دین، نفی نژادگرایی و ملی گرایی، مسیحیت و موضوعاتی از این دست مطرح می شود که یکایک آنها با آراء اقبال و یا پاسخ هایی که خود وی در آثارش، بخصوص کتاب بازسازی اندیشه دینی ارائه نموده، تطبیق داده می شود. لازم به ذکر است که این بخش بیشترین قسمت از کتاب مورد بحث را شامل می شود و حق نیز همین بوده، زیرا نیچه از چهره های برجسته آثار اقبال است که از او به صورتهای مختلف سخن به میان می آورد. اقبال تفکرات نیچه را به اسلام نزدیک می بیند و در جاویدنامه او را «حلاج بی دارورسن» معرفی می کند که انا الحق را به صورتی دیگر بیان داشته:

باز این حلاج بی دارورسن	نوع دیگر گفت آن حرف کهن
حرف او بی باک و افکارش عظیم	غریبان از تیغ گفتارش دو نیم

فصل چهارم کتاب اختصاص به مقایسه میان آراء ویلیام جیمز روان‌شناس و فیلسوف آمریکایی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دارد. جیمز از چهره‌های مورد توجه اقبال بوده و کتاب انواع تجربه‌های دینی (*Varieties of Religious Experience*) او در کتابخانه شخصی اقبال وجود داشته است.

مؤلف در این بخش به بررسی نظرات جیمز در مورد خود بشری، خودآگاهی، آزادی اراده، جهان واقع، عالم قابل گسترش، بهبودگرایی (meliorism)، حقیقت غایی، خدای شخصی و ویژگیهای تجربه دینی می‌پردازد و همه این موضوعات را با دیدگاههای اقبال تطبیق می‌دهد و نظیر دیگر فصول نظرات همانند و ناهمانند هر دو متفکر را به خواننده می‌نمایاند. بر بنیاد این بررسی در می‌یابیم که جیمز و اقبال هر دو مخالف عقل‌گرایی و اثبات‌گرایی هستند، و نیز بر این باورند که اعتقاداتمان ارتباطی تنگاتنگ با عمل دارند. بنا به گفته جیمز کارایی یک اندیشه منوط به عملی بودن آن است، حال آنکه از نظر اقبال برای تشخیص حقیقت صرفاً عملی بودن آن کافی نیست، بلکه نور حقیقت باید از همه منابع بتابد. جیمز معتقد است که روانشناسی می‌تواند بسیاری از وجوه زندگی دینی را با تعابیر و اصطلاحات طبیعی شرح دهد، در صورتی که به نظر اقبال روانشناسی جدید هنوز نتوانسته حتی به حاشیه تجربه دینی دست یابد.

فصل پنجم اختصاص دارد به بررسی تطبیقی نظرات هانری برگسون فیلسوف فرانسوی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با اقبال، و بحث پیرامون نظراتی که او در مورد ماهیت خود، شهود، زمان، حقیقت غایی و زمان، آزادی اراده، جبرگرایی، عقل و محدودیتهای آن، عالم واقع، حیات و ماده، عالم بالنده و تحول خلاق اظهار داشته.

مهمترین بحثی که در این بخش مطرح می‌شود موضوع زمان از دیدگاه برگسون و اقبال است. برگسون به دو نوع زمان قایل است. دقیقاً بدان گونه که آکویناس به دو نوع الاهیات معتقد بود، یکی همین زمانی است که معیار آن

دستگاه زمان سنج یا ساعت است، دیگری زمان شهودی است که گذشته و حال و آینده ندارد و آن را از طریق شهود درک می‌کنیم. حال آن که زمان فیزیکی را با عقل درک می‌کنیم.

اقبال همچنین با برگسون موافق است که شهود چیزی جز نوع برتر عقل نیست. البته مؤلف به این نکته مهم نمی‌پردازد که برگسون با دلایل عقلی ثابت می‌کند که شهود بالاتر از عقل است! ابن تیمیه نیز وقتی می‌خواهد ثابت کند که مرتبه شرع بالاتر از عقل است متوسل به دلایل عقلی می‌شود و عقل را با دلایل عقلی به شدت رد می‌کند! همین کار را مولوی هم کرده است. آنجا که می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
درواقع از طریق برهان قیاسی؛ یعنی با توسل به صفرا و کبرای منطق
ارسطوئی، عقل را رد می‌کند:

۱- پای استدلالیان چوبین است (صغری)

۲- هر پای چوبین بی‌تمکین است (کبری)

۳- پس پای استدلالیان بی‌تمکین است (نتیجه)

ششمین و آخرین بخش این کتاب مربوط است به سنجش آراء مک‌تاگارت و اقبال. مک‌تاگارت استاد فلسفه اقبال در فاصله سالهای ۱۹۰۸-۱۹۰۵ در کمبریج بوده که اقبال در خلق فلسفه خودی تأثیر بسیار از وی پذیرفته. مؤلف در این بخش دیدگاههای مک‌تاگارت را در مورد خودی، جاودانگی، تجسد (reincarnation)، زمان، عشق، حقیقت عالم و حقیقت غایی مورد بحث قرار می‌دهد و یکایک آنها را با نظرات اقبال می‌سنجد. مهمترین بخش این سنجش مربوط به نظر مک‌تاگارت در خصوص من‌های دانی و من‌عالی است. این فیلسوف از پیروان ایده‌آلیسم هگل بوده. طرفداران این اندیشه در نخستین دهه قرن بیستم به دو گروه تقسیم شده بودند، یک دسته طرفدار ایده‌گرایی مطلق (absolute idealism) بودند و معتقد به وحدت. اینان مبدأ عالم را روح مطلق می‌دانستند و بر این امر چندان تأکید می‌کردند که

هویت فرد یا غیر مطلق که همان من محدود باشد نادیده گرفته می‌شد. یعنی به بیان دیگر وحدت‌گرا (monist) بودند. در مقابل اینان گروهی دیگر وجود داشتند که از اصحاب اصالت کثرت بودند و عالم را مرکب از جواهر روحانی می‌دانستند، یعنی طرفدار ایده‌آلیسم شخصی (personal idealism) بودند و همه اعیان را به پیروی از هگل، کانت و فیخته دارای خودی مستقل می‌دانستند. مک‌تاگارت، استاد اقبال، از دسته اخیر است که عالم را مجموعه‌ای از جواهر روحانی یا خودی می‌دانست که در عین کثرت دارای وحدت اند. اقبال که در آغاز دارای مشرب وحدت وجودی بود با شیوه‌ی تفکر استاد خود موافق نبود. ولی بعد که به کشورش بازگشت عقیده مک‌تاگارت را براساس مطالعات تازه پذیرفت. با این تفاوت که مک‌تاگارت وجود یک خودی برتر و مطلق را در جمع دیگر خودی‌ها نمی‌پذیرد و به تعبیر دیگر منکر وجود مطلق است، حال آنکه اقبال حیات خودی‌ها را به صورتی تصور می‌کند که یک خود اعلی، یا متعالی‌ترین من، بر آن نظارت دارد.

از میان متفکران غربی، شش متفکری که نذیر قیصر انتخاب نموده، بیش از دیگران بر اقبال اثر داشته‌اند، و از این میان سه تن بیشترین تأثیر را بر او گذاشته‌اند که عبارتند از فیخته، نیچه و برگسون، که مؤلف نیز در این کتاب بیش از دیگران به آن‌ها پرداخته و این خود مبین دقت و اشراف او به موضوعی است که برای تحقیق برگزیده است. اقبال از فیخته، اندیشه وجود خودی در همه کاینات را برگرفت، از طریق نیچه به طرح انسان آرمانی خود اندیشید، و با برگسون در موضوع تحول خلاق اندیشه گماشت و سپس آن‌ها را با افکار و آثار شرقی، بخصوص مفاهیم قرآنی در آمیخت و در چرخشت ذهن خود عصاره‌ای پدید آورد که خاص دستگاه فلسفی اوست. این نتیجه‌ای است که نویسنده در سطور پایانی کتاب بدان می‌رسد.

م.ب.ماکان

بهار ۸۳

مقدمه

علامه محمد اقبال مطالعاتی عمیق داشت. او نه تنها دانشی گسترده و ژرف از فلسفه‌های شرق و غرب کسب نمود، بلکه ارزیابی دقیقی نیز از آنها به عمل آورد. این امر همان چیزی است که به قول وایتهد باید آن را «اقلیم عقیده» وی نامید که می‌بایست همانند اقلیمی جغرافیایی آن را بشناسد، در آن سر کند و با آن در آمیزد. برای او ادامه تحصیل بدون حضور در چنین اقلیمی میسر نبود، اما هوایی که استنشاق می‌کرد، هوای شرق بود که پیوسته برایش حیاتی و ضروری می‌نمود و دیدگاه و بینش وی از آن مدد می‌گرفت. از این رو توانست در آن «اقلیم» مقاومت، و سرانجام دیدگاه فلسفی خویش را ارائه نماید. برای وی این «زاویه دید» در ژرفترین و اساسی‌ترین مفهوم خود چیزی جز تعالیم قرآنی نبود. او به کرات چه در آثار منظوم و منثورش و چه در سخنرانیهای خود اعتقاد و اطمینان راسخش را به صحت این تعالیم تخطی‌ناپذیر اظهار داشت.

کتاب اقبال و نشس فیلسوف غربی، چنان که از عنوانش پیداست تحقیقی است خاص و درخور تأمل. این اثر مشتمل است بر شرح و ارزیابی انتقادی اندیشه‌های فلسفی غرب و تلاشی است برای قرار دادن این تفکرات در

جایگاه درست خود از طریق تطبیق بادستگاه فکری و اندیشه‌های فلسفی و شرقی علامه اقبال، که اگر اهمیتش بیشتر از آن‌ها نباشد کمتر نیست و از دنیای مباحث معین و معمول آن به دور است. دکتر نذیر قیصر مؤلف این کتاب محقق است صاحب نام با ابعاد مختلف علمی، و نیز دارای آثاری متعدد در زمینه اقبال‌شناسی. او با تألیف این آثار عالمانه و مقالات تحقیقی که در مطبوعات معتبر داخلی و خارجی به چاپ رسیده ثابت نمود که دارای اطلاعاتی وسیع در این حوزه است. گرچه شیفتگی وی به اقبال قابل کتمان نیست، ولی سخنانش در مورد آثار و افکار وی عاری از مبالغه است و برای فهم جنبه‌های مختلف اندیشه‌اش رویکردی متعادل، بدون تعصب، بی‌شایبه و صریح دارد. به علاوه هیچگاه ذهن خوانندگان را با به کارگیری اصطلاحات پیچیده، کلام مغلق و مفاهیم دور از ذهن آشفته نمی‌سازد. هر موضوعی را که برای تحقیق و نگارش بر می‌گزیند، ابتدا آن را به دقت مورد بررسی قرار می‌دهد، جزئیاتش را زیر و بالا می‌کند، تمامی جنبه‌های آن را در ترازوی عقل می‌سنجد و سپس شروع به نگارش می‌کند. از این روست که آثارش منقح و از دقت بسیاری برخوردار است و نوشته‌هایش به طور کلی بسیار مستند و مدلل است و نظراتی که در آنها مطرح شده مبتنی بر یقینی راسخ و احساس مسئولیت است. کتاب حاضر نیز دارای همان ویژگیهایی است که دکتر نذیر قیصر در تحقیقات خود مرعی می‌دارد.

برخی از منتقدان با توجه به موضوع و محتوای کتاب تصور کرده‌اند که افکار اقبال صرفاً ملهم از برخی متفکران غربی است و او مفاهیم مختلف دستگاه فلسفی خود را از یکی از آنها یا از تعدادی دیگر اخذ کرده است. برای مثال گفته‌اند که تصورش در مورد «من» مأخوذ است از فیخته، در مورد انسان کامل برگرفته از نیچه، درباره تکامل و تحول ناشی از اندیشه برگسون، و به همین سان در دیگر موارد از این و آن تأثیر پذیرفته. این نظر به طور قطع نادرست است. همان طور که نمی‌توان گفت دستگاه فکری او صرفاً از آراء

اندیشمندان شرقی نظیر ابن عربی، مولوی و عبدالکریم جیلی شکل گرفته. چنین تصوراتی از یک سوبه دلیل شباهت هایی است که برخی از دیدگاه های اقبال با نظرات این متفکران دارد و از سوی دیگر به سبب همانندی اصطلاحات و عباراتی است که متقابلاً استعمال کرده اند. خطایی که این منتقدان مرتکب شده اند به لحاظ فنی «غیر علت به جای علت» نامیده می شود، یعنی آنچه علت نیست به غلط علت قلمداد شود. حقیقت این است که مفاهیم اصلی نظرات اقبال ملهم از جهان بینی قرآنی در خصوص نظریه شناخت و معادشناسی است که علامه اقبال آن را به زبان محاوره ای و اصطلاح شناسی خاص خود به صورتی بیان داشت که برای انسان تحصیل کرده زمان وی، بخصوص آنان که زمینه ای در فلسفه های غرب و شرق دارند، قابل فهم و درک باشد. این، آشکارترین و بدیهی ترین واقعیتی است که کسی نمی تواند آن را انکار کند. بنابراین ضروری است که منتقدان مذکور به این واقعیت بدیهی و آنچه بر بنیاد آن مجاز است توجه داشته باشند.

پژوهش دکتر نذیر قیصر در خصوص نظرات اقبال کاملاً براساس چنین واقعیتی است، یعنی همان جایگاهی که سزاوار آن است. او در مورد هر فیلسوف غربی که در این کتاب مورد بحث قرار داده، ابتدا جنبه های مختلف فلسفه اش را بر می کاود و آنگاه هر یک را به لحاظ همانندی یا ناهمانندی با آراء اقبال تطبیق می دهد. بعد از این بررسی تطبیقی، دیدگاهی را که واقعی می یابد معیار قرار می دهد. در تمامی کتاب به این نکته مکرراً اشاره می شود که علامه اقبال - چنان که مذکور افتاد - در مرتبه نخست ملهم از مفاهیم قرآنی است و در مرحله دوم متأثر از برخی متفکران مسلمان که آراء آنان نیز منبعث از همان مفاهیم است.

نوشتن این کتاب تکلیف خاصی برای نویسنده مقرر داشته است. در این تحقیق تنها بخشی از نظر استادانه وی دایر بر این که «علامه اقبال نه به واقع متأثر از فیلسوفان غربی است و نه شرقی، بلکه ملهم از قرآن است» بیان شده،

حال آن که او برای اثبات تام و تمام این دیدگاه بنیادی خویش، لازم است دو کتاب دیگر هم پردازد، تا در یکی مشابیهتها و اختلافات دیدگاههای اقبال را با فیلسوفان شرق بنمایاند و در دیگری نظرات مختلف فلسفی او را که مبنای قرآنی دارند، مورد بحث قرار دهد. یحتمل که او فرصت انجام چنین کاری را نداشته باشد، ولی حسن این اثر در آن است که یک سوم این طریق روشمند را پی سپرده. اطمینان دارم که این تألیف، کسی از اقبال شناسان را بر آن خواهد داشت تا راه مانده را دنبال کند. البته طی این مرحله عزمی رستمانه می‌خواهد که اگر میسر شود، آنگاه چنین اثری در حد خود دانشنامه‌ای خواهد شد که اندیشه‌های اقبال را از منظری صحیح به نظاره می‌گذارد.

دکتر عبدالخالق

ریس همایشهای فلسفی پاکستان

دیباچه

علامه محمد اقبال از فلاسفه اوایل قرن بیستم است که در فلسفه‌های هندی، اسلامی و غربی مطالعات ژرف انجام داده، بسیاری از منتقدان و نویسندگان سعی نموده‌اند تا اندیشه‌های وی را با برخی از متفکران برجسته غربی نظیر هگل، نیچه، فیخته و شوپنهاور قیاس کنند تا او را در جایگاه واقعی خود قرار دهند. مطالعه‌ای عمیق در تألیفات آنان کاملاً نشان می‌دهد که اکثرشان آراء متفکران غربی را که با اقبال مقایسه نموده‌اند، به درستی نمی‌شناسند، نتیجه این شده که اندیشه همه آنان به اضافه افکار اقبال را به صورتی تحریف شده ارائه دارند. در این مورد می‌توان شواهدی ذکر کرد که مؤلف کوشیده است، فیلسوفان غربی مورد بحث خویش را از طریق اقبال فهم کند؛ مؤلفانی از این دست فقط توانسته‌اند این نظر را القاء نمایند که اقبال در ارتباط با فلاسفه مذکور کاری جز انتقال انجام نداده؛ نظری که به شدت نامتصفانه است. یکی از این موارد برای مثال «مرد مؤمن» اقبال است که معمولاً آن را با «ابرمد» نیچه قیاس می‌کنند، حال آنکه اقبال بیست سال پس از مطرح کردن قضیه «مرد مؤمن» شروع به خواندن نیچه کرد. چنین تحقیقات زیانبخشی نه تنها در این کشور، بلکه در هند و دیگر کشورها نیز انجام یافته است.

مؤلف کتاب حاضر از این حیث تمایزی آشکار با مؤلفان موصوف دارد، زیرا اقبال و فیلسوفانی را که با وی مورد سنجش قرار داده خوب می‌شناسد. او پیش از اینکه به فلسفه پردازد و سرانجام مقیم اقلیم آن شود به مطالعه در ادبیات فارسی و انگلیسی پرداخت. در نتیجه مقایسه‌هایی که میان اقبال و متفکران غربی به وجود آورده بسیار معتبر و قابل اعتماد است، طوری که خواننده در می‌یابد او اتهام اتحال را با موفقیت از ساحت تفکر اقبال زدوده و کاملاً اثبات کرده که اقبال بیشتر ملهم از تعالیم قرآن بوده است تا متفکران اسلامی نظیر مولوی، ابن مسکویه و دیگران که خود را مفسر قرآن مجید و سنت می‌خوانند. دکتر قیصر این توفیق را به دست آورد تا اقبال را در جایگاه درست خویش قرار دهد. از همین رو درخور تبریکات بسیار است.

محمد معروف^۱

۱- دکتر معروف از اقبال‌شناسان نامبردار پاکستان است که آثار متعدد در مورد اقبال دارد. مترجم، کتاب اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر را از وی به فارسی برگردانده که از سوی انتشارات قصیده‌سرا در تابستان ۸۲ منتشر شد.

پیشگفتار مؤلف

برخی از مؤلفان به غلط می‌پندارند که بنای اندیشه اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) بر شالوده‌ی فلسفه غرب افراشته شده و او صرفاً متأثر از فیلسوفان غربی نظیر یوهان گوتلیب فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲)، آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۹۶۰)، فردریک ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، هنری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) و جان مک‌تاگارت (۱۸۶۶-۱۹۲۵) است که در این تحقیق به آن‌ها پرداخته می‌شود. برخی از خوانندگان سطحی تا بدانجا پیش رفته‌اند که آراء اقبال را تقلیدی از اندیشه فیلسوفان یاد شده می‌دانند. متأسفانه، تنی چند از اقبال‌شناسان نیز آگاهانه یا ناآگاهانه در ورطه‌ی این نظر نادرست در افتاده و آن را به طور کلی و یا جزئی پذیرفته‌اند که به هر حال مؤید همان عقیده است. اکنون باید دید که این منتقدان تا چه میزان درست می‌گویند؟ اینها سؤالاتی اساسی است که پاسخش را باید در خلاقیت، ابتکار و نبوغ اندیشه اقبال یافت. بسیار علاقه‌مند بوده‌ام که ساحت اندیشه اقبال را از چنین نظرات نادرستی مبرا سازم. کتاب حاضر نه جنبه توجیهی دارد و نه دفاعی، بلکه کوششی است در تجزیه و تحلیل منابع غربی فلسفه اقبال تا آثار او را در منظری واقعی جای دهد.

اقبال متفکری منحصر به فرد است، به این معنا که از میراث فرهنگی اسلام، دانش جدید و فلسفه اطلاع دقیق دارد. اصول اندیشه‌اش را از اسلام اخذ نموده که سرچشمه معرفت است و بر همین اساس نیز تفکرات نوین را نقد کرده. قالب اصلی اندیشه وی اساساً اسلامی است که به وی مدد می‌رساند تا نقاط قوت و ضعف متفکران را مطرح سازد. جای انکار نیست که می‌توان میان اندیشه وی با دیگر فیلسوفان مشابهتی یافت ولی این مشابهت کم و بیش ناپایدار است و مبین همانندی اندیشه‌شان نیست. اقبال علاوه بر اصطلاحات جدید زبان انگلیسی، اصطلاحات زبانهای مختلف نظیر عربی، فارسی و اردو را با ظرافت بکار می‌برد که در آثار متعددش پراکنده‌اند. هرگاه اصطلاحی فلسفی را به انگلیسی استعمال می‌کند مواظب است که آن اصطلاح از جنبه‌های اسلامی دارای مفهومی کامل، درست و واقعی باشد.

او در مورد گسترش اندیشه بشری دیدگاهی نقادانه و مستقل دارد و در هر فیلسوفی که مروارید حکمت بیابد، گرچه بی‌درنگ از آن تمجید می‌کند، ولی برای پذیرفتنش خود را کاملاً متعهد می‌بیند تا آن را با معیارهای اسلامی نیز مورد ارزیابی قرار دهد. این دقیقاً همان معیاری است که اقبال نقادانه در مورد فیلسوفان شرقی و غربی از جنبه‌های مختلف بکار می‌برد و از همین رو فقط آن عناصر کلی اندیشه بشری را که با روح اسلام همخوانی دارند مورد تأیید قرار می‌دهد. خلاصه اینکه: منبع اولیه و محور استنباطات اقبال مبتنی است بر قرآن، اعتقادات اسلامی، اندیشه‌های اصیل متفکران و عارفان برجسته دنیای اسلام، بخصوص مولانا جلال الدین رومی که او را «مرشد» خود می‌داند و مثنوی‌اش را «قرآن پهلوی» می‌خواند.

دیدگاههای اقبال به لحاظ کیفی متفاوت از فیلسوفان غربی است. برای مثال در اینجا به مواردی از این وجوه اختلاف اشاره می‌شود:

وقتی فیخته سخن از «من» می‌گوید، مقصودش من محض^۱ است که از

1. pure ego

چیزی مشتق نشده و مقدم بر عینیت یافتن^۱ است. یعنی در هر شیء، جوهر یا فرایند خاص و قابل تعریفی کامن است. این، همان علم شناخت^۲ است که نخستین اصل فلسفه به شمار می آید و فعالیتش نامحدود است، نه این که «چیزی» باشد که عمل می کند. او توضیح نمی دهد که من فردی اصلاً خودش چیست. ولی اقبال به عکس می گوید که من «براساس ارگانیسم مادی بسط می یابد و این یعنی اجتماع من های فرعی^۳ که من ژرفتر به این وسیله مدام بر وجودم عمل می کند و این امکان را برایمان فراهم می آورد تا وحدتی اصولی و روشمند براساس تجربه بنیاد کنیم^۴». این یعنی وحدت ناشی از حلالتهای ذهنی. به عقیده وی، «هر حیاتی منفرد است و چیزی به نام حیات کلی وجود ندارد». شوپنهاور می گوید عالم کاملاً و یکسره اراده است. همه عالم اعم از جمادات نظیر سنگ و خاک و موجودات زنده مانند پرندگان، حیوانات و انسانها تجلی و مظهر اراده هستند. این اراده کاملاً فراگیر و جهانشمول در صورتهای عقلی^۵ متجلی شده، که در اشیاء منفرد عینیت می یابند.

بنابراین یک انسان نمایش پدیداری^۶ یا رونوشتی است از مفهوم کلی انسان به صورت یک نوع^۷. ولی اقبال انسان را رونوشتی از مفهوم کلی یا مثال ابدی نمی داند. او من بشری را «امر» خدا می داند. دیگر این که اراده مورد نظر شوپنهاور بی هدف، کور و عاری از اختیار است، حال آن که خودی اقبال غایتمند است. به بیان دقیقتر غایت را هسته مرکزی حیات می داند.

اصل بنیادین فلسفه نیچه میل به قدرت است. به عقیده وی در همه مخلوقات، در هر نوع رقابت و در هر آفرینش هنری هدف اصلی کسب

1. objectification

2. sub - ego

3. science of knowledge

۴ - بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه. م. ب. ماکان، انتشارات فردوس، ۱۳۷۹،

ص ۱۸۶

5. ideas

6. phenomenal presentation

7. species

قدرت بیشتر است. «هر موجود زنده در پی آن است تا قدرتش را برتر از همه به نمایش بگذارد - زندگی اصلاً میل به قدرت است؛ صیانت نفس^۱ فقط یکی از وجوه غیرمستقیم و معمولی‌ترین نتیجه آن است.» ولی اقبال به عکس قدرت صرف را امری هوسناک می‌داند. او معتقد به جلال (کبریای الاهی) و جمال (حسن الاهی) است، و قدرت را آمیزه‌ای می‌داند از زیبایی، ظرافت و مهربانی. در مجموعه اردوی ضرب‌کلیم در غزلی تحت عنوان «مرد مسلمان» می‌گوید:

قهاری و غفاری و قدوسی و جبروت

چهار عنصرند که فرد را مسلمان می‌سازند
 ویلیام جیمز معتقد به عدم جبریت^۲ است، که برخی تصمیمات ارادی را بدون علت و بی‌انگیزه می‌شمارد. عدم جبریت قطب دیگر جبرگرایی تمام عیار است؛ نحله‌ای که آزادی و اختیار بشری را غیر قابل قبول می‌داند. ولی اقبال نه جبرگرایی تام و تمام را تأیید می‌کند و نه عدم جبریت را، او انسان را خودمختار می‌داند، که راهی است میان این دو قطب، برگسون، فقط خیزش حیاتی^۳ را واقعیت می‌داند که همانند استمرار^۴ یا زمان مستمر^۵ است. از این رو «خود»^۶ نمی‌تواند جایگاه پیشین را اشغال کند. به عبارت دیگر به نظر برگسون استمرار مقدم بر «خود» است. خودی ذاتاً هدف نهایی نیست. ولی اقبال آن را مقدم بر زمان می‌شمارد. همچنین زمان را بدون من قابل فهم نمی‌داند. فقط من است که می‌تواند فعالیتش را در زمان درک کند. در اسرار خودی می‌گوید:

پیکره‌ستی ز آثار خودی است هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است
 مک‌تاگارت معتقد به وجود مطلق است که آن را مجموعه‌ای از افراد [یا

1. self - preservation

2. indeterminism

3. Elan - Vital

4. duration

5. continuous time

6. self

خودمی‌ها] میدانند. خدای دینی را باور ندارد. بنابراین می‌توان او را به درستی ملحد دانست. حال آن‌که اقبال خدا را واقعیت غایی می‌داند که یک «خود» دارای شخصیت است و قدیر و علیم و نامتناهی. او ارتباطی معین با اجتماع خودها دارد، ولی خودش متشکل از مجموع این خودها نیست. خدا در عین گامن^۱ بودن، متعالی^۲ هم هست.

اکنون می‌پردازیم به ذکر مشابیهت‌هایی در آراء اقبال و شش فیلسوف مورد بحث.

فیخته معتقد به وحدت‌گرایی اخلاقی^۳ است که ستیز با موانع و مشکلات را توصیه می‌کند. او وجود این موانع را نتیجه طبیعی علاقه انسان به کار و همل و انجام وظیفه‌اش می‌داند. غیر من برای انجام وظیفه اخلاقی من محدود، عنصری ضروری است، «عنصری محسوس برای انجام وظیفه‌ی ماست». اقبال نیز می‌گوید که من محدود نمی‌تواند بدون موانع یا عوامل بازدارنده که آفریده غیر من یا جهان خارجی است، توسعه و تکامل یابد. به عقیده وی «من با از میان برداشتن موانع موجود در مسیرش به آزادی نایل می‌آید». درباره عالم می‌گوید: «واقعیه‌های متغیرش هستی ما را به شکل تازه‌ای در می‌آورد. تلاش عقلانی برای غلبه بر موانعی که می‌آفریند نه تنها حیاطمان را پر بار و غنی می‌سازد، بلکه بینشی ژرف هم به ما می‌دهد...» ولی این نظر اقبال برگرفته از اندیشه فیخته نیست، بلکه مبتنی بر قرآن است. او در این خصوص بارها از قرآن استناد می‌جوید که در آن اظهار شده: «شما را برای امتحان به خیر و شر دچار کنیم»^۴

شوپنهاور معتقد به عینیت اراده است. به نظر وی بدن اراده متعین و حالت برون ذاتی و مرئی تمایلات^۵ ماست. او می‌گوید «اجزاء بدن باید... با تمایلات

1. Immanent

2. Transcendent

3. ethical monism

اصلی که اراده به وسیله آنها خود را عیان می‌سازد، کاملاً مطابقت داشته باشند؛ آنها باید حالت برون‌ذاتی و مرئی این تمایلات باشند. دندانها، گلو، و روده‌ها گرسنگی متعین هستند؛ اعضای تناسلی میل جنسی را عینیت می‌بخشند و دستان حریص و پا‌های شتابان نیز بیشتر امیال غیر مستقیم اراده را می‌نمایانند و با آنها مطابقت دارند.» اقبال هم بر این باور است، زیرا می‌گوید:

چیست اصل دیده‌ی بیدار ما؟ بست صورت لذت دیدار ما
کبک، پا از شوخی رفتار یافت بلبل از سعی نوا متقار یافت
نی برون از نیستان آباد شد نغمه از زندان او آزاد شد^۱
البته این موضوع را مولوی قرن‌ها پیش از شوپنهاور متذکر شده است:
باده در جوشش گدای جوش ما چرخ در گردش گدای هوش ما
باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد، نی ما از او^۲
و باز در این مورد که حاجت و نیاز نیرویی است در پس پشت خود متعین می‌گوید:

زان که بی حاجت خداوند عزیز می‌نبخشد هیچکس را هیچ چیز
پس کمند هست‌ها حاجت بود قدر حاجت مرد را آلت بود
چشم‌نهادست حق در کور موش زان که حاجت نیست چشمش بهرنوش^۳
نیچه بدون تردید فیلسوفی است پوینده. او اندیشه جدایی از جامعه را نفی می‌کند. راهبان مسیحی عزلت‌گزین و تارک دنیا را مورد انتقاد قرار می‌دهد، ولی در این اندیشه پیشگام نیست. پیامبر اسلام نخستین کسی است که این شیوه زندگی را مردود دانسته و گفته است:

۱- اسرار خودی، ابیات ۱۴۷-۱۴۵
۲- مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۱۱ و ۱۸۱۲
۳- مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۷۴، ۳۲۷۹، ۳۲۸۴ برای مطالعه بیشتر در این موضوع ر.ک: تصحیف غربزدگی، نوشته م.ب. ماکان، فصل «مفهوم وطنخواهی».

در اسلام رهبانیت نیست. شما در جهاد شرکت کرده‌اید و این رهبانیت امت من است.

ویلیام جیمز ویژگی‌های تجربه دینی را با شور و شوق مورد بحث قرار داده و آن را عاملی بی‌واسطه برای پیوندی صمیمانه به حقیقت مطلق دانسته که چند و چونش غیر قابل انتقال به دیگری است. در این مورد تشابهی میان جیمز و اقبال وجود دارد، ولی اقبال در این باب متأثر از سنت اسلامی است نه آن که در زمره پیروان ویلیام جیمز باشد. جیمز می‌گوید: «کیفیت تجربه عرفانی باید بی‌واسطه تجربه شود...»

این نظری است که در ادب صوفیه رایج است و به آن شهود (حضور قلب، خودآگاهی) و کشف (پرده و پوشش برگرفتن) گفته می‌شود. همچنین به نظر امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰هـ) تجربه عرفانی «همانند ادراک حسی‌ی آنی است، طوری که گویی کسی آن را با دستش لمس می‌کند.»

برگسون برای خودی دو جنبه قایل است و آنها را اجتماعی و بنیادی می‌خواند. بنا به گفته وی زمان خوداجتماعی، زمان تسلسلی^۱ است و زمان خود بنیادی، زمان محض است که او آن را دهر یا دیرند^۲ می‌نامد. اقبال بر این نظر برگسون صحه می‌گذارد. ولی آنچه برگسون گفته همان است که مولوی هفتصد سال پیش از او بیان داشته:

فکرت از ماضی و مستقبل بود

چون از این دورست، مشکل حل شود^۳

و نیز:

ساعتی با آن گروه مجتبی چون مراقب‌گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رست جان زانک ساعت پیرگرداند جوان^۴

1. serial time

2. duree

۴- مثنوی، دفتر سوم: ابیات ۲۰۷۲ و ۲۰۷۳

۳- مثنوی، دفتر دوم: بیت ۱۷۷

اقبال نیز با توجه به زمان تسلسلی می‌گوید:

نظریه اشاعره در مورد زمان شاید اولین کوشش در تاریخ تفکر اسلامی برای فهم فلسفی آن است. زمان به عقیده اشاعره، توالی اکنون‌های منفرد^۱ است.^۲

مک‌تاگارت می‌گوید که عالم واقعی است ملموس نه توهم یا چیزی ذهنی. اقبال دیدگاه مک‌تاگارت را مورد تأیید قرار می‌دهد. ولی آنچه مک‌تاگارت در خصوص واقعیت عالم اظهار داشته سخنی است که قرآن هزار و چهارصد سال پیش از وی بیان داشته. اقبال با توجه به تعالیم قرآنی می‌گوید که عالم «واقعی است که باید به حساب آید»^۳. در اینجا اقبال از قرآن استناد می‌جوید:

در خلقت آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد، عبرت‌هاست. کسانی که خدا را، ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند [گویند] پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای...^۴

اقبال در ارمغان حجاز به صورتی کنایه‌آمیز می‌گوید:

می‌از میخانه مغرب چشیدم به جان من، که دردسر خریدم
نشستم با نکویان فرنگی از آن بی سوزتر روزی ندیدم^۵
شبهات میان افکار اقبال و اندیشمندان غربی، پیش از آن که نشان‌دهنده تأثیرپذیری اقبال باشد، بیشتر مبین تأثیر اسلام بر فلسفه غرب است. هر جا که متفکری موفق می‌شود نگاهی به حقیقتی بیندازد، او آگاهانه یا ناآگاهانه ریشه و جنبه اسلامی آن را می‌نمایاند. برتراند راسل نیز همین قضیه را به بیانی دیگر شرح می‌دهد:

۱- در اصطلاح اشاعره «انات متتالیه»
۲- بازسازی، ص ۱۴۰
۳- همان، ص ۴۴
۴- آل عمران: ۱۹۰ و قسمتی از ۱۹۱
۵- دویینی ۱۱۵، بخش فارسی ارمغان حجاز تحت عنوان خیال وصال به وسیله مترجم شرح شده است.

اصطلاح دوران تیرگی^۱ را برای ایامی به کار می‌بریم که از سال ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ میلادی را شامل می‌شود و نشان از توجه بیش از حد به اروپای غربی دارد. در این دوره تمدن درخشان اسلام از هند تا اسپانیا جاری بود. در این زمان نه تنها مسیحیت تأثیری بر تمدن نداشت، بلکه قضیه کاملاً به عکس بود.

اقبال هم اظهار می‌دارد که «فرهنگ اروپایی در بعد عقلانی خود تکامل یافته‌ی برخی از مهمترین نموده‌های فرهنگ اسلام است»^۲. اقبال در نامه‌ای به عبدالله چغتایی می‌نویسد: «اگر در پاریس به محقق تازه کاری برخوردی، لطفاً متقاعدش کن تا کتاب مشهور دکارت، قواعد^۳، را با *احیاء العلوم غزالی* مقایسه کند و به دانشمندان اروپایی نشان دهد که این فیلسوف معروف فرانسوی تا چه میزان مرهون دانشمندان مسلمان است.» به علاوه اقبال اظهار می‌دارد که «کتاب *کمدی الهی* دانته به میزان زیاد مدیون افکار ابن عربی است که به طور کلی در اروپا شناخته شده بود، و متفکران و دانشمندان برجسته در مجموع با شیوه‌های تفکر اسلامی آشنا بودند.» همچنین می‌گوید: «جاحظ (ف. ۲۵۵هـ) اولین کسی بود که به موضوع تغییر در حیات حیوانات که بر اثر مهاجرت‌ها و یا به طور کلی تحت تأثیر محیط پیش می‌آید، اشاره کرد»^۴. ابن مسکویه (ف. ۴۲۱هـ) اولین متفکر اسلامی بود که نظریه‌ای روشن و از بسیاری جهات نو در باب منشاء انسان ارائه داد^۵. اقبال در این خصوص به گفته‌ی بری فاوالت^۶ استناد می‌کند که گفته است «دانشمندان ما مدیون علوم اسلامی می‌باشند و این تنها محدود به اکتشافات شگفت‌انگیز در زمینه‌ی نظریه‌های انقلابی نیست. علم بیش از اینها به فرهنگ اسلامی مدیون است،

1. Dark Ages

۲- بازسازی، ص ۴۱

3. *Methods*

۵- همان، ص ۲۱۳

۴- بازسازی، ص ۲۱۲

6. Robert Briffault

بلکه هستی‌اش را مرهون آن می‌باشد.^۱ به علاوه خواجه نصیر توسی و ابوریحان بیرونی مشعلدار اندیشه و دانش ریاضی اروپا هستند.

در پایان به نظر می‌رسد بسیار به جا خواهد بود اگر در این زمینه به سؤالی مناسب پاسخ داده شود. سؤال این است: چرا برخی از منتقدان در بررسی آراء این فیلسوفان غربی به عنوان پیشگامان اندیشه اقبال به بیراهه درافتادند؟ برای تصور نادرست آنان می‌توان دو دلیل عمده ارائه داد:

۱- این منتقدان نه معلومات کافی در مورد قرآن و اسلام دارند و نه از اندیشه اسلامی و مفاهیم عرفانی چیزی می‌دانند. تاراچند رستوجی^۲ نویسنده‌ی هندی که مؤلف کتاب تأثیر غرب بر اقبال^۳ است یکی از این نمونه‌هاست. البته این امر تنها منحصر به غیر مسلمانان نیست، بلکه حتی گروهی از منتقدان مسلمان نیز توجهی به استنادات و مآخذ اسلامی مورد نظر اقبال ندارند. همچنین باید گفت که آنان احتمالاً با اندیشه مولوی به طور کامل آشنا نیستند. با مطالعه‌ای عمیق در افکار مولوی اثر این نظر کاذب که اندیشه اقبال تحت تأثیر غرب است از میان می‌رود.

۲- منتقدان اقبال بحث‌ها و ارزیابی‌های او را در مورد دیدگاه‌های خاص فیلسوفان غربی مذکور به معنای واقعی دریافته‌اند. او برخی از نظراتی را که متفکران غربی اظهار داشتند تنها از آن رو مورد بحث و ارزیابی قرار داده تا ثابت کند که آنان گوشه چشمی به حقیقت کهن موجود در سنت اسلامی داشته‌اند. این بدان معنا نیست که او از مآخذ اصلی آگاهیهای خود دست کشیده و شروع به تقلید از غریبان کرده است.

اقبال در پاسخ به انتقادی که برخی از منتقدان سطحی از اسرار خودی وی به عمل آوردند، موضوع «خود» را در مکتوبی معروف، خطاب به دکتر رینولد نیکلسون روشن ساخت. او در این نامه می‌گوید:

۱- بازسازی، ص ۲۲۶

2. Tara Chand Rastogi

3. *Western Influence on Iqbal*

در یادداشت‌هایم که اکنون بخشی از مقدمه ترجمه *اسرار خودی* شما را شامل می‌شود، دیدگاهم را در مورد مراجعه به آراء متفکران غربی دقیقاً بیان داشته‌ام. به عقیده من، این امر فهم نظراتی را که در انگستان داشته‌ام آسان خواهد کرد. من در پرتو مفاهیم قرآنی و همچنین با استعانت از اندیشه عرفا و متفکران اسلامی نظیر ابن عربی و فخرالدین عراقی درباره وحدت وجود، وحید محمود در خصوص واقعیت متکثر، ابراهیم جیلی در مورد انسان کامل، و مُجَدِّد سَرهِنْدی راجع به شخص انسانی^۱ در ارتباط با شخص الاهی^۲ توانسته‌ام نظراتم را به آسانی بیان دارم. اینها را گفتم تا درواقع نظراتم را در مقدمه هندی چاپ اول *اسرار خودی* اظهار دارم.

به عقیده من فلسفه *اسرار خودی* تحولی است که مستقیماً از تجربه و تفکر صوفیان و اندیشمندان مسلمان زمانهای گذشته برآمده. حتی تصویری که برگسون از زمان دارد برای عرفای ما چیزی ناشناخته به شمار نمی‌آید. قرآن به تحقیق کتابی مابعدالطبیعی نیست، بلکه دیدگاهی صریح در مورد زندگی و سرنوشت بشر دارد، که سرانجام باید بر نظراتی ناشی از مفاهیم مابعدالطبیعی تکیه کند... مایه تأسف است که تاریخ تفکر اسلامی آن چنان که باید در غرب فهم نشده است. ای کاش فرصتی می‌داشتم تا کتابی جامع در این زمینه بنویسم و به فلسفه پژوهان غربی نشان دهم که تفکر فلسفی چگونه کل جهان را خویشاوند و به هم وابسته می‌سازد.

این پاسخ تنها منحصر به *اسرار خودی* نیست، بلکه قابل تطبیق با کل تفکر اقبال است. بی‌تردید، هیچ متفکری نمی‌تواند اندیشه‌اش را به دور از فضای فکری‌ای که در آن قرار دارد، بسط دهد. او برای آن که بتواند نظرش را به دیگران ابلاغ کند و اندیشه‌اش را قابل فهم سازد، لازم است اصطلاحات زمان خویش را به کار برد. در تجزیه و تحلیل نهایی باید رجوع کرد به سرچشمه

1. human person

2. Divine Person

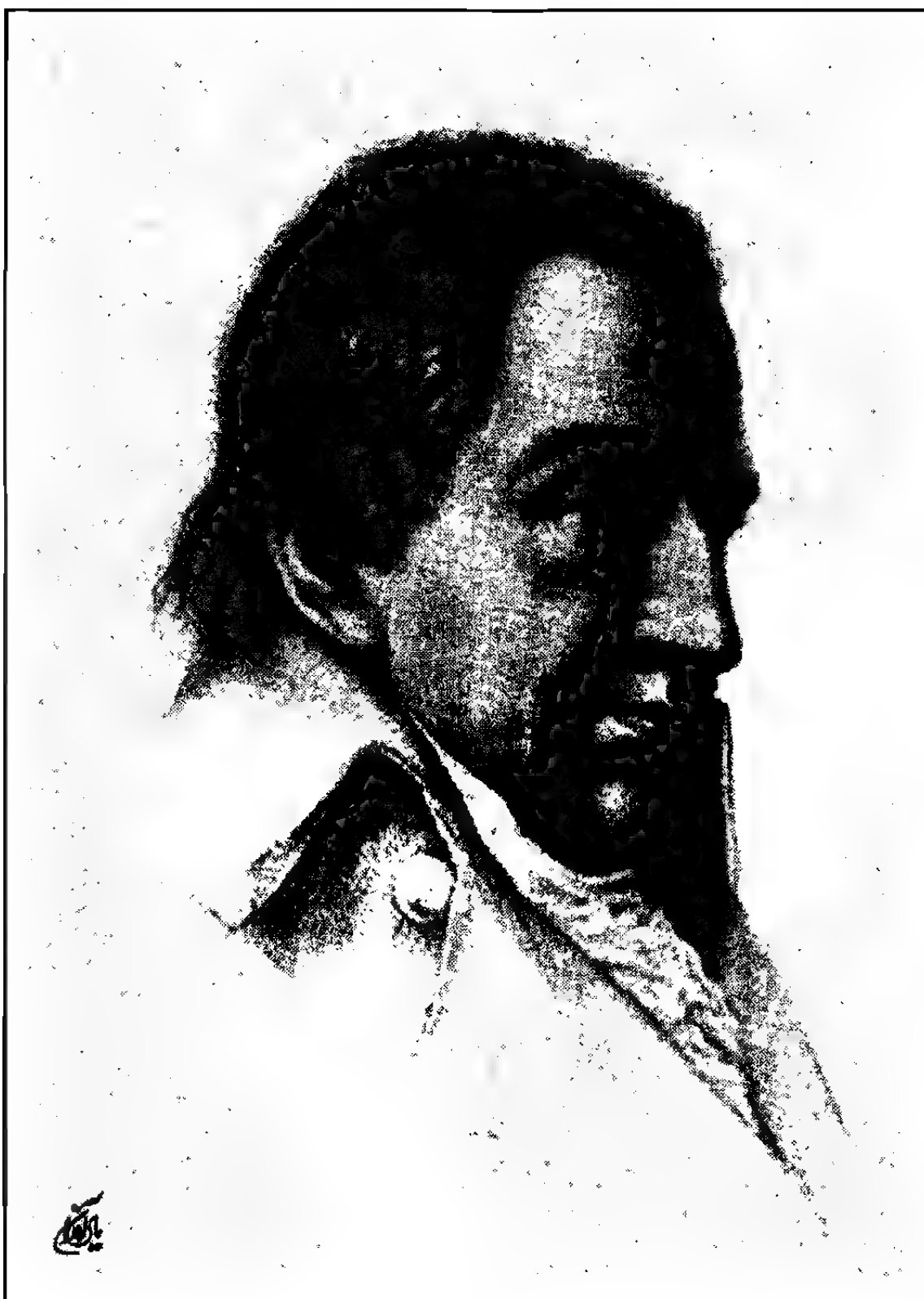
معرفت یک متفکر. اگر این منبع اصیل بود، آنگاه می‌توان حکم کرد به این که آن اندیشه خلاق، بزرگ و ارزشمند است. اقبال پیوسته به قالب و سرچشمه معرفت خود، یعنی قرآن که آموزه‌های بنیادین مرتبط با مابعدالطبیعه، دین و فلسفه را از آن اخذ کرده، صادق بوده است.

ولی حقیقت این است که اقبال در میان فیلسوفان جهان پایگاه مشخصی دارد. در بسیاری از نقاط جهان کتابهای متعدد در مورد آثار و افکار وی به رشته تحریر در آمده است. اکنون زمان آن رسیده تا فیلسوفی را که به درستی «مسح شده بال جبرئیل» خوانده‌اند و افکارش «جاذبه‌جهانی» دارد از منظری حقیقی بنگریم. بی‌گمان در پیامش نیرویی نهان است که فهم آن موجب خواهد شد تا بدل به ملتی بزرگ شویم. بنابراین لازم است تمامی تصورات نادرست را از پیرامون آراء و افکار وی بزداایم و او را به عنوان متفکری اصیل در جایگاه واقعی‌اش بنشانیم.

نذیر قیصر

فصل اول

فیخته و اقبال



یوهان گوتلیب فیخته (۱۷۶۲-۱۸۱۴)

I. من

۱- من مطلق و غیر من

از آنجا که اصطلاح «من» یا «خود» را یوهان گوتلیب فیخته در فلسفه خود به کار گرفت، برخی از اندیشمندان به غلط پنداشته‌اند که اقبال دنباله‌رو او بوده است. فیخته فیلسوفی است که قالب و محتوای اندیشه‌اش بسیار مبهم است. او غالباً کلمه «من» را در مورد من مطلق و من محدود به یک شکل به کار می‌برد. یعنی وقتی سخن از من مطلق می‌گوید آن را به عنوان اسم علم با حرف بزرگ آغاز نمی‌کند. این دو «من» در شیوه بغرنج نگارشش نامشخص و درهم آمیخته‌اند. این امر عمدتاً مایه سردرگمی و بدفهمی می‌شود. او در زمان خودش مجبور بود بگوید «مردم، عموماً نظریه علم^۱ را چیزی منتسب به تأثیرات فردی^۲ می‌دانند که بی‌تردید نمی‌توان این را به آن یک ربط داد، از آن جمله است پدید آمدن جهان مادی.... آنان کاملاً در اشتباه بوده‌اند: آنچه خالق همه پدیدارها، از جمله افراد پدیداری^۳ است فرد نیست، بلکه حیات روحانی بی‌واسطه^۴ است^۵».

۱- theory of science این اصطلاح را براساس نظر فیخته می‌توان به فلسفه علم یا علم به علم تعبیر کرد.

2. individual effects

3. phenomenal individuals

4. immediate spiritual life

5. Johan Gottlieb Fichte, *Fichte's Works by his Son*, I.H. Fichte, II, P.607

تفاوت‌ها

فیخته

الف) من مطلق

من، یعنی من مطلق، تفکر بنیادین فیخته است. این من مطلق چیست؟ فیخته اندیشمندی ایده‌گرا^۱ است. به نظر وی «حقیقت والای ایده‌گرایی در این است که فعالیتش بر بنیاد ایده (معنا) آغاز می‌شود. همانطور که فاوست گوته^۲ در توضیح آن می‌گوید: "در آغاز عمل^۳ بود^۴." از این رو من فعالیت نامحدود است - نه چیزی که فقط عمل می‌کند. قصدش بر این نهاده شده تا آن عمل و فعلی رانشان دهد که در حالات تجربی خودآگاهی‌مان نه عیان می‌شود و نه می‌تواند بشود، بلکه در شالوده خودآگاهی‌ها قرار دارد و به تنهایی آن‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد^۵». [من مطلق] آزاد است ولی منی است ناخودآگاه^۶. فیخته می‌گوید که مقصودش از من، همان من محض است و مقدم بر عینیت یافتن است، یعنی در هر شیء، جوهر، یا فرایند خاص و قابل تعریفی کامن است. به علاوه می‌گوید:

وظیفه ما کشف نخستین اصل معرفت‌آغازین و مطلقاً بی‌قید و شرط بشری است ولی اگر این امر اصلی مطلقاً ابتدایی باشد، نه اثبات کردنی است و نه به تعریف در می‌آید^۷.

1. idealist

2. Faust

۳- Act فعل

4. Radoslav A. Tsanoff, in *Encyclopedia of philosophy*, vol.3rd by Chief Paul Edwards۵- *Fichte's Works* همان

6. unconscious

۷- *The Science of Knowledge* فیخته، ترجمه Pether Heath و John Ichs، ص 93

چاپ دانشگاه کمبریج 1982

من، حیات کلی^۱ است. «ما نمی‌توانیم بدون منتسب ساختن عقل^۲ و فرایندهای کلی اندیشه به خودهای منفرد، درباره‌شان بیندیشیم.... [من] واقعیتی است برتر از هر شخصی، برتر از افراد، عقلی فعال جهانی است که در همه اشخاص وجود دارد....^۳»

من، عنصری است غایتمند، بالقوه و ذاتاً فعال که هدفش متحقق شدن است. «تصور فرایند حیات کلی یا فعالیت محض عاری از مقصود و هدف، امری ناممکن است؛ اگر این فرایند و فعالیت معرف هدفی اخلاقی نباشد، بی‌معنا خواهد بود^۴.»

من، چیزی است که هست. خود را وضع می‌کند^۵. یعنی هستی خویش را بر می‌نهد. «این، نوعی تعبیر مابعد الطبیعی از قانون منطقی تشخیص است: الف همان الف است^۶.» واقعیت یا من اساساً موجود، منی است که در اثبات خویش می‌کوشد. «خود مطلق مبدأ نخستین را نمی‌توان چیزی نامید (محمولی ندارد، گرچه می‌تواند داشته باشد)؛ او فقط چه چیز است، و بیش از این هم به توضیح در نمی‌آید^۷.» بی‌واسطه و به طور مطلق وضع شده است. «وجود دارد، زیرا خود را بر می‌نهد و خود را بر می‌نهد زیرا وجود دارد. بنابراین، خود را بر نهادن و وجود، عین هم و یکی هستند^۸.» من، سرچشمه هر واقعیتی است، یا به بیان فیخته «من، خود را وضع می‌کند.» او آن را نخستین اصل فلسفه‌اش می‌خواند.

1. universal life

2. reason

۳. Frank Thilly, *A History of Philosophy* ویراسته Ledger Wood چاپ الله آباد، ص 459 - همان، ص 461

۵. posit (وضع کردن، برنهادن). این اصطلاح را خود فیخته برای این مفهوم به کار برده است؛ یعنی من به رغم نامحدود بودنش خود را محدود می‌سازد تا متعین و مشخص شود، زیرا در صورت وضع نشدن نامحدود می‌ماند و متعین نمی‌شود. بنابراین محدودیت لازمه تعین است. ۶. *Encyclopedia of Philosophy*، ص 194

۸- همان

۷. *Fichte's Works*، ص ۱۰۹

ب - غیر من

من مطلق، عرصه برای فعالیت غیر من در خود ایجاد و برقرار می‌سازد. تا زمانی که چیزی به نام غیر من وجود دارد که مانعی برای فعالیت نامحدود است، من نامحدود به آگاهی نخواهد رسید. «فعالیت مطلق و نامحدود عرصه [یا من مطلق] عرصه برای خود ایجاد و برقرار می‌سازد تا در آن به عمل پردازد.^۱»

موضوع مهم و درخور توجه این است که غیر من به طور کلی وجودی خارجی است تا شیئی^۲ مشخص یا یک رشته اشیاء محدود. دومین اصل فلسفه فیخته این است که «من یک غیر من را وضع می‌کند.^۳»

اقبال

دیدگاه فیخته در مورد من مطلق به کلی متفاوت از تصور اقبال است. من مطلق اقبال، خدای دینی است. او غیر از خدا به من غایی دیگری عقیده ندارد. حال آن که من مطلق فیخته، خدا نیست، بلکه فعالیت ناخودآگاه^۴ یا من محض است. کاپلستون^۵ درست می‌گوید که:

[در این دوره] ... با آن که فیخته اساساً سعی در تبدیل دستگاه فلسفی کانت به ایده‌گرایی، و استنتاج تجربه از من متعالی^۶ دارد، ولی به ندرت پیش می‌آید که من را به عنوان خدا توصیف کند، زیرا همان استعمال کلمه من مبین مفهوم من محض، متعالی یا مطلق است که گویی با خود آگاهی بشری چنان عجین شده که چنین تعاریف و توصیفات بناگزی

۱- *Encyclopedia of Philosophy*، ص 194

2. object

۳- مأخذ پیشین

4. unconscious activity

۵- Frederick Copleston متولد ۱۹۰۷، کشیش و مؤلف مجموعه معروف تاریخ فلسفه که برخی از مجلدات آن از جمله «از فیخته تا نیچه» به فارسی منتشر شده است.

6. transcendental ego

بسیار نامناسب می‌نمایند. به علاوه، اصطلاح خدا برای فیخته به مفهوم هستی خودآگاه متشخص^۱ است. ولی من مطلق هستی‌یی خودآگاه نیست. فعالیت که پایه‌ریز آگاهی و تلاشی است به سوی خودآگاهی، نمی‌تواند خودش آگاهی باشد. بنابراین، من مطلق نمی‌تواند همسان خدا باشد. از اینها گذشته، ما حتی نمی‌توانیم به مفهوم خدا بیندیشیم.

فیخته در تفکرات متأخرش به خدا اعتقاد می‌یابد که می‌توان آن را گسترش و تکامل تصویری دانست که از من مطلق داشته است. ولی این دیدگاه وی نیز کاملاً متفاوت از تصویری است که اقبال از خدا دارد. حتی صفات خدای اقبال متفاوت از ویژگیهای یاد شده من غایی فیخته است.

همانندی و دیدگاه واقعی

اکنون موضوع قابل ذکر این است که حتی اگر من مطلق را خدا یا خالق تصور کنیم که غیر من [یا مخلوق] را برای آگاه شدن وضع کرده [یا آفریده]^۲ باز هم نمی‌توان فیخته را مبدع این اندیشه دانست. در حدیثی قدسی، قرنهاً بسیار پیش از فیخته، گفته شده است که: «من گنج پنهان بودم، خواستم تا شناخته شوم، پس جهان را آفریدم.» این حدیث را محدثان بسیار نقل کرده‌اند.^۳

1. personal self - conscious Being

۲- به عقیده فیخته آگاهی زمانی به وجود خواهد آمد که من مطلق، یک من محدود در خود بیافریند یا برنهد. پس تا غیر من نباشد آگاهی‌یی به وجود نخواهد آمد. من محدود به دلیل محدود بودنش می‌تواند به من مطلق بیندیشد.

۳- صائن الدین اصفهانی (فوت ۸۳۵) که در عرفان و فلسفه حلقه اتصال میان سهروردی و ملاصدرا است در رساله ضوہ اللمعات خود می‌گوید: «در حدیث آمده است که چون داوود پرسید از خدای تعالی که خلق را برای چه آفریدی؟ فرمود: من گنج پنهان بودم، دوست داشتم که عیان شوم. پس خلق را از برای آن آفریدم.» (ر.ک. قلندر شهر عشق، سیزده خطابه و گفتمان درباره اقبال، نوشته م.ب. ماکان، انتشارات اقبال، ص ۱۴۳).

II. من محدود و غیر من

به نظر فیخته میان من و غیر من فرقی بیش از این وجود دارد. بنابه گفته وی من نامحدود و غیر من نمی‌توانند نامحدود بمانند.

اگر من مطلق و غیر من هر دو نامحدود باشند، یعنی اینکه، هر یک می‌خواهد با کنار گذاشتن آن یک تمامی واقعیت را بینبارد. آنها تمایل پیدا خواهند کرد که یکدیگر را حذف و از بین ببرند. در این صورت پدید آمدن آگاهی غیر ممکن خواهد بود. بنابراین اگر قرار به پدید آمدن آگاهی باشد باید من و غیر من هر دو محدود باشند. هر یک باید دیگری را حذف کند، منتها بخشی از آن را. من و غیر من به این مفهوم باید تقسیم‌پذیر باشند.^۱

نتیجه این که من نامحدود با برنهادن یا وضع غیر من خود را محدود کرده و موجب یک سلسله فعالیت و تلاش برای خود شده است.^۲ بنابراین میان من و غیر من فرقی بیش از این وجود دارد.

آگاهی فقط زمانی پدید می‌آید که میان من مطلق و غیر من تفاوت بیشتر ایجاد شود. من مطلق، من محدود^۳ و غیر من محدود را که متقابلاً یکدیگر را محدود و متعین می‌سازند، در خود به وجود نمی‌آورد. فیخته با ارائه تمثیل نور بیان می‌دارد که من نامحدود خود را به خودهای منفرد بی‌شمار متقسم می‌سازد.

همانطور که هر مانعی نور را می‌شکند یا آن را منعکس می‌سازد و به

۱- *A History of Philosophy*، نوشته *F. Copleston*، جلد ۷، بخش I، ص 66

۲- به عقیده فیخته حقیقت من در عمل است نه در وجود، زیرا وجود متضمن سکون است و سکون یا عدم حرکت یعنی نیستی. پس وجود یا بودن حقیقت ندارد و آنچه حقیقی است عمل است. دلیل وجود من در این است که مجبور به عمل است و او برای آن که به میدان عمل درآید و وجود خود را اثبات کند، غیر من را وضع می‌کند یا در برابر خود برمی‌نهد. از این رویارویی است که دنیای خود را پهن‌تر می‌سازد و به سوی کمال پیش می‌رود.

3. finite non - ego

منبعش برمی‌گرداند، به همین سان هم فعالیت فراگیر^۱، با مواجه شدن به مانعی، منعکس می‌شود و به خودش بازمی‌گردد. تا هنگامی که فعالیت نامحدود با عاملی بازدارنده مواجه نشود به هیچ روی آگاهی، خودآگاهی، اندیشه متعین ساختن خویش^۲ و دانش و معرفت به وجود نخواهد آمد؛ فعالیت محدود فقط در قالب محدود و به صورت منی که با دیگر من‌های محدود تحدید می‌شود می‌تواند نسبت به خویش آگاهی یابد و از آن‌جا که حیات فراگیر، نامحدود است نمی‌تواند خود را در قالبی محدود فرسوده کند، بلکه باید بطور نامحدود پیش برود و من‌ها را بیافریند تا در این فرایند تفریق و تفرد، از خویشتن خود آگاهی یابد.^۳

فیخته حیات فراگیر را اصل سوم فلسفه‌اش می‌نامد، یعنی «من [مطلق]، منی محدود را در تقابل با غیر منی محدود برمی‌نهد»^۴.
 اکنون بهتر است به بررسی من محدود و غیر من محدود بپردازیم.

۱- من محدود (انسان)

تفاوت

فیخته

الف) من محدود وسیله‌ی است برای خودشناسی^۵ اخلاقی
 من مطلق فعالیت نامحدود است که از طریق خود اثباتی اخلاقی به سوی کسب آگاهی در تلاش است. این من بالقوه در جهت اخلاق فعال است. ولی همان‌طور که پیشتر گفته شد من مطلق فقط زمانی کسب آگاهی می‌کند که به صورت محدود باشد. از نظر فیخته بسط و تکامل خودآگاهی در این است که

1. universal activity

2. self - determining

۳- *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly، ج ۳، ص ۴۶۰

۴- فیخته، نقل از *Encyclopedia of Philosophy*، جلد ۳، ص ۱۹۴

5. self - realization

«خودآگاهی باید به صورت محدود در آید و اراده نامحدود خود اثباتی فقط از طریق خود اثباتی اراده‌های محدود می‌تواند تحقق یابد.^۱» اهمیت تکثر خودهای محدود یا هستی‌های عقلانی و آزاد را نمی‌توان نادیده گرفت. من محدود با از میان برداشتن غیر من محدود که دال بر علت من مطلق است، خودآگاه می‌شود.

فیخته می‌گوید که من مطلق به صورت انگیزه صرف^۲ در من فردی حضور دارد. «من مطلق به خود»^۳ فرمان می‌دهد تا مقاومت غیر من [محدود] را در هم بشکند و به این ترتیب انسان را قادر می‌سازد تا در طریق تحقق هدف من مطلق عمل کند.^۴

ما می‌توانیم آنچه را که طبیعتمان بر آن تأکید دارد یا ما را ملزم به انجامش می‌سازد، به نتیجه برسانیم.^۵

از این حیث، فیخته به میزان بسیار تحت تأثیر کانت است. «فیخته تمامی نظریه فلسفی خویش را بر تصویری که کانت از طبیعت اخلاقی انسان داشته بنا نهاده، که بر اساس آن، آدمی حق دارد پاره‌ای درخواستهای مشخص داشته باشد. او ابتدا با طرح طبیعت اخلاقی انسان، فلسفه‌یی را بنیاد می‌نهد که پاسخگوی نیازهای طبیعت آدمی است.^۶»

(ب) عمل اخلاقی، موجب همنهادی^۷ می‌شود

عملی اخلاقی ستنز پدید می‌آورد.

دانستیم که «مقابله» میان اصول نخستین و ثانوی سبب پیدایی «تضاد در

۱- *A History of Philosophy* نوشته Copleston، ج ۷، بخش I، ص 91

2. pure impulse

3. self

۴- *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly ص 461

۵- همان

۶- *Ideas of Great Philosophers* نوشته S.E.Frost Jr. ص 104

7. synthesis

رابطه بین مدرک و مدرک شده و نیز با توجه به مقاومت متقابل من محدود و غیر من محدود ثنویت ذهن و عین پدید آمده. بنابراین چگونه می توان ثنویت ذهن و عین را به هم پیوند زد؟ آیا قوه درک^۱ می تواند کمکی کند؟ خیر. زیرا [شناخت] فقط عملی اخلاقی است که می تواند به سنتز دست یابد. «قوه درک یا شناخت نمی تواند دو سوی شکاف میان ذهن و عین را به هم متصل کند و به وحدتی بامعنا نایل آید. عین یا شیء نیز مقاومت کننده است - تنها با فعالیت اخلاقی می توانیم به طریق سنتز حقیقی پی ببریم. عمل اخلاقی ثنویت ذهن و عین را از میان می برد. آن دو را به هم پیوند می زند. تلاش برای به دست آوردن عدالت امری عینی است و کوششی برای غلبه بر آنچه که مقصودمان است، یعنی عدالت که جلوه پویا و فعال آن در خود اظهاری^۲ ذهن و خود اثباتی^۳ آن است^۴».

ج) نیک و بد

من، چنانکه مورد بحث قرار گرفت، از طریق خودسازی اخلاقی اراده های محدود به تحقق خویش نایل می شود. از این رو، اهمیت وظیفه اخلاقی خودهای محدود نمی تواند دست کم گرفته شود.

بنابراین لازم است که انسان برای نایل آمدن به برترین نیکی وظیفه اش را از روی آگاهی و اختیار انجام دهد^۵. «رسالت^۶ کامل خویش را نمی فهمم و نمی دانم چه باید باشم و اندیشه ام را چگونه تعالی بخشم. به درستی می دانم که در هر لحظه ای از زندگیم چه باید انجام دهم: باید بر عقل خویش بیفزایم و معلومات کسب کنم تا بتوانم قلمروی وظیفه ام را گسترش دهم. بدن را باید

1. cognition

2. self - revelation

3. self - affirmation

۴- *Encyclopedia of Philosophy* ص 196

۵- *A History of Philosophy* نوشته F.Thilly ص 462

6. vocation

همان روح بدانم و خودم را فقط وسیله‌ی برای انجام وظیفه غایی^۱.» هدف باید فراگیر و کلی باشد نه فقط برای انگیزه‌ی خودخواهانه خویشتن. انسان باید «نگاهش را به سوی هدف اخلاقی فراگیر و کلی معطوف سازد.» فیخته می‌گوید که وجدان خطا نمی‌کند^۲. بنابراین انسان باید به حکم وجدان خویش رسالت را برگزیند،^۳ و به حقوق دیگران احترام بگذارد. او می‌گوید «با فهم آزادی دیگر افراد که با آنان در ارتباط هستید آزادی خویش را محدود سازید»^۴.

اکنون پردازیم به این موضوع که شر چیست؟ بنا به گفته فیخته، شر یعنی سستی اراده اخلاقی که از آن ترسویی و نادرستی می‌زاید. «شر اصولاً عبارت است از بی‌توجهی یا دست کم گرفتن اراده اخلاقی. هر نوع بی‌تفاوتی، خونسردی، عدم تحرک و از خود راضی بودن برابر با نفی زندگی اخلاقی است. هر نوع سهل‌انگاری یا احساس جبن در ارتباط با وظیفه محوله مان خیانتی است به خویشتن خویش. این دو عامل شر قرابتی مفسده‌انگیز با یکدیگر دارند؛ تن‌آسایی و تنبلی به جبن می‌انجامد، و از این دو رذیلت بنیادی، یعنی شرّ سوم سر بر می‌آورد که عبارت است از: ناراستی. اخلاقیات فیخته کمترین انحراف را از طریق صداقت واقعی بر نمی‌تابد»^۵.

فیخته به پیروی از کانت نظریه خود را در خصوص نیک و بد بر بنیاد اخلاق ارائه می‌دهد: «وظیفه‌تان را پیوسته با اعتقادی راسخ انجام دهید، یا مطابق وجدانتان عمل کنید»^۶. هر چه که در این قالب باشد خوب است و چیزی که با آن در تضاد باشد، بد، نامیده می‌شود.

۱- *Vocation of Man* نوشته Fichte، کتاب سوم، ترجمه W. Smith، صص 165 و 166

۲- نقل از *A History of Philosophy* نوشته Copleston، 72، بخش I، ص 88

۳- همان، ص 93

۵- *Encyclopedia of Philosophy*، Radoslav A. Tsanoff، ص 196

۶- همان، ص 195

اقبال

ولی دیدگاههای اقبال با نظرات یاد شده بسیار متفاوت است. نخست این که موضوع اساسی فلسفه اقبال من انسانی است، حال آن که در فیخته من غایی اساس بحث است. اقبال صریحاً می‌گوید «به نظر من، این مرکز محدود و وصف ناشدنی تجربه واقعیت بنیادی عالم است»^۱. به عبارت دیگر، نقطه آغازین فیخته من غایی است که از طریق غیرمن، خود آگاه می‌شود، حال آن که اقبال از من فردی شروع می‌کند و به خدا می‌رسد؛ یعنی حرکتی از درون به بیرون. در جاویدنامه می‌گوید:

زندگی، خود را به خویش آراستن	بر وجود خود شهادت خواستن
انجمن روز الست آراستند	بر وجود خود شهادت خواستند
زنده‌یی یا مرده‌یی یا جان به لب؟	از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول، شعور خویشتن	خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی، شعور دیگری	خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالث، شعور ذات حق	خویش را دیدن به نور ذات حق ^۲

دوم این که اقبال «چگونگی» من را به طور کامل مورد بحث قرار می‌دهد، حال آنکه فیخته، سخنی از من فردی به میان نمی‌آورد. او فقط در مورد جنبه‌ی عملی من صحبت می‌کند. ولی از نظر اقبال، من دو جنبه دارد - یکی فاعلی^۳ و دیگری ادراکی^۴. جنبه فاعلی آن مرتبط است با زمان امور پدیداری و تسلسلی^۵، ولی جنبه ادراکی آن با زندگی باطنی یا تجربه و استمرار^۶ پیوند یافته. اقبال می‌گوید:

۱- از مقدمه نیکلسون بر ترجمه اسرار خودی، اقبال لاهوری، ص ۱۷۷-۱۷۶

۲- جاویدنامه، ابیات ۱۱۸ تا ۱۲۳ این منظومه را مترجم تحت عنوان در شبستان ابد شرح کرده است.

3. efficient

4. appreciative

5. serial

6. Duration

من خود را به صورت وحدتی از آنچه که آنها را حالات ذهنی می‌نامیم، آشکار می‌نماید.^۱

وحدتی که مقصودش هدایتگری است خود را منسجم می‌سازد. از این رو می‌گوید:

تجربه‌ام تنها رشته‌یی از افعالی است که با یکدیگر در ارتباط متقابل می‌باشند و وحدتی آنها را به قصد هدایت منسجم می‌سازد. کل واقعیت در حالت هدایت‌کننده‌ام قرار دارد. مرا نباید همچون شی‌یی در مکان، یا رشته تجربه‌هایی بانظم زمانی تصور کنید، بلکه مرا باید از احکامم، از حالات اراده‌ام، از اهداف و آرزوهایم فهم کنید و به تفسیر و بررسی بپردازید.^۲

اقبال موضوع پدید آمدن من را در نظام مکانی - زمانی^۳ کاملاً روشن می‌سازد. خود مدرک براساس ارگانیسم مادی بسط و گسترش می‌یابد. او برای تأیید این نظر از قرآن استناد می‌جوید:

به راستی که انسان را از مایه‌ای از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه‌ای در قرارگاهی استوار کردیم. سپس نطفه را با خون بسته کردیم و خون بسته را گوشت پاره کردیم و گوشت پاره را استخوانها کردیم و استخوانها را گوشت پوشاندیم، آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم. بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است.

(مؤمنون: ۱۴-۱۲)

پس «خلقت دیگر» انسان براساس ارگانیسم مادی بسط می‌یابد - و «این اجتماع من‌های فرعی که من ژرف‌تر به این وسیله دائماً بر وجودم عمل می‌کند، این امکان را برایم فراهم می‌آورد تا وحدتی اصولی و روشمند براساس تجربه بنیاد کنم»^۴

۱- بازسازی، ص ۱۷۷

۲- بازسازی، ص ۱۸۵ و ۱۸۶

3. spatio - temporal order

۴- همان، ص ۱۸۶

اقبال بیان می‌دارد که من [برتر] از من‌های فرعی سر برمی‌آورد و این هنگامی است که ارتباط و تأثیر متقابلشان به درجه معینی از هم‌نواختی و وحدت می‌رسد.^۱ این که من برتر از میان من‌های کهن‌تر سر بر می‌آورد امری ناشایست برای آن یک نیست. «سر بر آوردن چیزی برتر و عالی از درون چیزی پست‌تر و دانی واقعی است که ارزش و اعتلای آنچه را که عالی است زایل نمی‌سازد».^۲ این مهم نیست که منشاء یک شیء از کجاست، اهمیت شیء پدید آینده در ظرفیت، هدایت‌کنندگی و توانایی نهایی است. حتی اگر مبنای حیات و روح را صرفاً مادی بدانیم باز این معنا از آن استنباط نمی‌شود که شیء پدید آینده می‌تواند در آنچه که سبب به وجود آمدن و نمو آن بوده، زایل گردد. همان طور که طرفداران نظریه تکامل بالنده^۳ به ما می‌آموزند، آنچه پدید می‌آید در سطح هستی خویش غیر قابل پیش بینی می‌باشد و واقعیت تازه‌یی است که نمی‌توان آن را به طریق مکانیکی توضیح داد. در واقع تکامل حیات نشان می‌دهد که گرچه روان در آغاز زیر سلطه عامل مادی است، ولی هر چه قدر که نیروی آن رشد می‌کند، تمایلش برای به زیر سلطه در آوردن عامل مادی بیشتر می‌شود تا بدانجا که ممکن است به وضعی کاملاً مستقل درآید. همچنین چیزی به نام ماده محض وجود ندارد، به این معنا که دارای مادیتی باشد که به هیچ روی شایستگی پدیدار کردن ترکیب خلاق را که حیات و روان می‌نامیم نداشته و نیاز به الوهیتی فوق ادراک داشته باشد تا به آن احساس و روان تزریق کند. من غایی که شیء بالنده را ظاهر می‌سازد،

۱- بازسازی، ص ۱۸۹

۲- خلاف قول دکارت که می‌گوید حقیقت علت نمی‌تواند کمتر از حقیقت معلول باشد، یعنی از درون کامل، ناقص ظهور نمی‌کند و منشاء هر امری اگر از آن کامل‌تر نباشد لااقل باید به کمال او باشد.

عنصری حلولی^۱ در طبیعت است که در قرآن با صفات ازلی و ابدی و آشکار و نهان^۲ توصیف شده است.^۳

سوم این که کارایی من فیخته در قیاس با من اقبال بسیار محدود است. اقبال من بشری را به خلاف فیخته تنها به لحاظ اخلاقی فعال نمی داند. به نظر وی نقش من انسانی بسیار مهم تر و حیاتی تر است. انسان نه تنها سرنوشت خویش، بلکه سرنوشت جهان را هم شکل می دهد. آدمی از طریق شهود و تجربه عرفانی علاوه بر نظام اخلاقی، نظام روحانی نیز در جهان پدید می آورد. اقبال تأکید بسیار بر بسط و تکامل من می نهد. من تکامل یافته به مرتبه حکمرانی جهان مادی و روحانی نایل می آید. من با عشق، عقل، عمل و فقر قوام می یابد، ولی اگر توجهی به این امور نداشته باشد مضمحل می شود. محدودیت، بندگی، ترس، ناامیدی و مردم‌گریزی عواملی هستند که منجر به اضمحلال آن می شوند. معیار اقبال در مورد خیر و شر به ترتیب مرتبط است با تکامل و اضمحلال من. به نظر وی «خوب به چیزی می‌گویند که موجب استحکام شخصیت شود، و بد آن چیزی است که تضعیفش کند».^۴

اقبال می‌گوید انسان کامل به کسی گفته می‌شود که «کاملترین من، هدف بشریت، و نقطه اوج حیات معنوی و مادی»^۵ است. «مقصود فقر، عفت قلب و نگاه است».^۶ انسان کامل ارتباط روحانی مستقیم با خدا دارد.

1. immanent

۲- اشاره است به بخشی از آیه ۳ سوره الحديد: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن...»

۳- بازسازی، صص ۱۹۰ و ۱۹۱

۴- اسرار خودی، ترجمه نیکلسون، مقدمه، صص XXI-XXII

۵- همان، XXVII

۶- مصرعی به اردو از غزل ۵۹ در مجموعه بال جبریل که در آن به «فقر»، تجسم (presonification) داده شده. فقر در اصطلاح‌شناسی اقبال نمادی است از تمامی آن صفاتی که قرآن از یک مسلمان واقعی وصف می‌کند که در زندگی صحابه واقعیت یافتند. صحابه به خواست خود، زندگی توأم با فقر را برگزیدند و در بدترین شرایط زندگی اجتماعی مردم

درگلشن راز جدید می‌گوید:

کمال زندگی دیدار ذات است طریقش رستن از بند جهات است
چنان با ذات حق خلوت گزینی تو را او بسیند و او را تو بینی
کسی کو دید عالم را امام است من و تو ناتمامیم، او تمام است^۱
(ابیات: ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۰)

این کمال چگونه حاصل می‌شود؟ بنا به گفته اقبال با جذب صفات الاهی. انسان اخلاق و آرمان دینی را «باهر چه بیشتر منفرد و منحصر به فردتر شدن» حاصل می‌کند «در حدیث نبوی است که تخلقوا باخلاق الله، صفات خدا را در خود بیافرینید؛ بنابراین، انسان زمانی منحصر به فرد می‌شود که هر چه بیشتر شبیه ممتازترین فرد شود^۲».

چنین دیدگاههایی مغایر فلسفه فیخته در خصوص خود بشری است.

همانندی و دیدگاه واقعی

الف) فردیت انسان

تصور فیخته از فردیت انسان بسیار نزدیک به دیدگاه اقبال است. بنا به گفته فیخته هر من فردی باید مقصود و هدف من نامحدود را که نظام اخلاقی است تحقق بخشد. به نظر وی هر فردی وظیفه‌اش این است که در اشاعه نظام مذکور کمک کند. «هر فرد با رسالتی منحصر به فرد به این جهان آمده است که

حضور داشتند و آنان را به سوی سعادت مادی و معنوی ارشاد و هدایت می‌کردند. به عقیده اقبال، فقر به این معنا آدمی را به استغناء روحی و علو طبع می‌رساند که نتیجه آن گام نهادن در طریق خداگونگی است. در غزلی می‌گوید:

همه ناز بی‌نیازی، همه ساز بی‌نوایی دل شاه لرزه گیرد ز فقیر بی‌نیازی
کلمه نگاه در اصطلاح‌شناسی اقبال گاهی مرادف عشق به کار می‌رود. در غزلی می‌گوید:
علمی که تو آموزی مشتاق نگاهی نیست وامانده راهی هست، آواره راهی نیست
(برای توضیح بیشتر ر.ک: تصوف در تصور اقبال و شرح مثنوی چه باید کرد. از این مترجم)

۱- این منظومه را مترجم همراه با مثنوی بندگی‌نامه شرح کرده است.

۲- نقل از اقبال، مقدمه ترجمه نیکلسون از اسرار خودی، ص ۱۸۸.

فقط خودش از عهده انجامش بر می آید. او باید به مسئولیتش واقف باشد و به ارزش اخلاقی و کرامت خویش احترام بگذارد... اکثر افراد کاهل اند و از مسئولیتها و امکانات خویش آگاهی کاملی ندارند.^۱» از این روست که فیخته به تأکید اظهار می دارد «پیوسته رسالت اخلاقی تان را انجام دهید.^۲» ولی اقبال در این مورد نیز ملهم از قرآن است که می گوید:

هیچ باربرداری، بار (گناه) دیگری را بر ندارد؛ و این که برای آدمی جز آنچه به کوشش خود کرده است نیست، و به زودی کوشش وی نمایانده خواهد شد؛ سپس پاداش کاملتر به او بدهند.

(نجم: ۴۲-۳۹)

اقبال می گوید:

قرآن فردیت و بی مانندی انسان را با بیان ساده و مؤثر خود مورد تأیید قرار می دهد و به عقیده من درباره سرنوشت او به عنوان واحدی از زندگی، نظری صریح و قطعی دارد. نتیجه این نظر قرآن در مورد انسان به عنوان فردیتی است که مانند ندارد. یعنی این که او تنها مسئول کرده های خویش می باشد و برای یک فرد غیر ممکن است که بار دیگری را هم بر دوش کشد.^۳

ب) آزادی اراده

اصل آزادی در فلسفه فیخته موضوعی محوری است. به نظر وی انسان فاعل مختار است. در غیر این صورت طبیعت اخلاقی انسان نمی تواند به

۱- *A History of Modern Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص 307

۲- این مضمون در ادب فارسی نیز به کار برده شده، مولوی می گوید:

هیچ وازر، وزر غیری برنداشت هیچکس ندرود تا چیزی نکاشت
که اشاره است به آیات یاد شده و همچنین آیه ۱۸ سوره فاطر «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...»
حافظ هم نزدیک به همین معنا می گوید:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت

۳- بازسازی، ص ۱۷۱

هدف اخلاقی نایل شود. فیخته می‌گوید:

انسان اساساً فاعل مختار است نه آن که صرفاً حلقه‌یی باشد در زنجیره‌ی مقدر امور مادی. ویژگی برتر انسان فعالیت ناشی از خودمختاری اوست. فیخته در پی آن بود تا این نظر را با روشی مشابه کانت به اثبات برساند. به عقیده وی عقل نظری قادر به اثبات برتری اصل آزادی نیست ولی ما باید آن را به عنوان اصل غایی بپذیریم، زیرا فقط به این ترتیب می‌توانیم نیازهای طبیعت اخلاقی خویش را رفع کنیم و به زندگی ارزش و معنا ببخشیم.^۱

در اینجا سؤالی ظریف به ذهن خطور می‌کند و آن این که من بشری چگونه می‌تواند فاعل مختار باشد در حالی که صرفاً وسیله‌یی است برای تحقق اهداف من مطلق؟ «پاسخ فیخته از این قرار است که ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که آیا برای من مطلق، ابزاری ناآگاه و کور باشیم یا آگاه و در طریق مقصودش. ما به عنوان فرد در چنین انتخابی مختاریم. ولی پس از چنین انتخابی، دیگر مختار نیستیم. پس آزادی‌ام منوط به انتخابی است که می‌نمایم و این که آیا مشتاقانه در خدمت من مطلق خواهم بود یا نه. این آزادی انتخاب است.^۲» ولی زمانی که تصمیم می‌گیریم وظیفه‌مان را انجام دهیم و هدف کلی^۳ را تحقق بخشیم، خود را وسیله‌یی برای من مطلق می‌سازیم و زندگی اخلاقی خویش را تعیین می‌کنیم.

اقبال نیز می‌گوید: «...خوبی امری اجباری نیست؛ بلکه تسلیم شدن اختیاری خود به آرمان اخلاقی است که از همکاری رضایت‌آمیز من‌های آزاد ناشی می‌شود. وجودی که حرکاتش همانند ماشین کاملاً از پیش تعیین و تنظیم شده باشد، نمی‌تواند موجد خیر و خوبی شود. از این رو شرط خوب

۱- *Ideas of Great Philosophers* نوشته S.E.Frost، ص 75

۲- همان، ص 164

بودن در آزادی است. اجازه دادن به من محدود برای آن که بتواند پس از بررسی ارزشهای نسبی راههای گونه‌گون عملی را که در برابر او گشوده است، انتخاب کند، به‌راستی کاری پرخطر است، زیرا آزادی در انتخاب آنچه که خوب است متضمن آزادی در انتخاب چیزی مغایر آن نیز هست. آن خدایی که این خطر را کرده نشان داده است که به بشر اعتماد بی‌اندازه دارد.^۱»

قرآن اشاراتی تلویحی به آزادی اراده بشری دارد. بنا به گفته قرآن: خدا وضع یک قوم را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنان آن‌چه در ضمیرشان هست تغییر دهند.

(رعد: ۱۲)

اگر نیکی کنید به خودتان نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود کرده‌اید.
(اسری: ۷)

اقبال که پیرو پروپاقرص قرآن است می‌گوید:

اسلام موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری مورد دقت قرار می‌دهد؛ یعنی ظهور و افول نیرویی که آزادانه عمل می‌کند و مشتاق کسب قدرتی است تا به‌عنوان عاملی پایدار و کاستی‌ناپذیر در حیات من با آزادی عمل نماید. تعیین دفعات معین برای نمازهای روزانه که بنا به گفته‌ی قرآن خویش‌تنداری^۲ را از طریق تماس با سرچشمه اصلی حیات و آزادی در من تقویت می‌کند به این منظور است تا من را از تأثیرات مکانیکی خواب و امور جاری وارهاند. عبادت در اسلام وسیله‌ی برای رهایی من از مکانیسم و کسب آزادی است.^۳

قرآن معتقد به انتخاب آزادانه انسان است. اقبال با تلمیح به قرآن می‌گوید: اولین نافرمانی بشر، نخستین گزینش آزاد او هم بود، چنین است که بنا به روایت قرآن، نخستین سربچی آدم بخشیده شد.^۴

۱- بازسازی، ص ۱۵۷ و ۱۵۸

2. self - possession

۴- همان، ص ۱۵۷

۳- همان، ص ۱۹۴

ج) وحدت اندیشه و وجود، و ذهن و عین

فیخته و اقبال هر دو معتقد به وحدت اندیشه و وجود، و ذهن و عین هستند. به نظر آنان ذهن و عین از هم جدا نیستند، بلکه نهایتاً یکی می‌باشند و با خودآگاهی تمیز داده می‌شوند. فیخته می‌گوید «ما بیهوده در پی یافتن حلقه اتصالی میان ذهن و عین هستیم، زیرا آنها جدا از هم نیستند و وحدتشان به سادگی فهم می‌شود... من [مطلق] را نباید فقط به عنوان ذهن در نظر گرفت بلکه هم ذهن است و هم عین^۱». اصل سوم بیانگر ترکیب ثنویت ذهن و عین در من [مطلق] است. اقبال با نفی دلایل هستی‌شناختی^۲ و غایت‌شناختی^۳ وجود خدا را ثابت می‌کند و می‌گوید ناتوانی براهین یاد شده در این است که اندیشه و وجود، و ذهن و عین را دو شاخه می‌سازند. بنا به اظهار وی «...دلایل هستی‌شناختی و غایت‌شناختی آن‌طور که معمولاً بیان می‌شوند ما را به جایی نمی‌رسانند. دلیل ناتوانیشان این است که این دو برهان، اندیشه را به چشم وسیله‌یی می‌نگرند که از بیرون بر اشیاء کار می‌کند. چنین نظری، اندیشه را از یک سو به صورت صنعتگری صرف ارائه می‌دهد و از سوی دیگر فاصله‌یی غیر قابل پل بستن میان اندیشه و واقعیت به وجود می‌آورد. ممکن است اندیشه را به عنوان یک اصل که مواد مورد نیاز خود را از خارج سازمان و انسجام می‌دهد نپذیریم، ولی می‌توان آن را نیرویی دانست که شکل‌دهنده‌ی مواد مورد نیاز خویش است. چنین نگرشی به اندیشه یا تفکر، مغایر ماهیت اصلی اشیاء نیست؛ زمینه‌ی اصلیشان است و جوهر وجودشان را شکل می‌دهد، از همان آغاز زندگیشان در آن‌ها رسوخ می‌کند و الهام‌بخش حرکتشان به سمت هدف خودسامانی^۴ است. اما وضع کنونی ما دوگانگی اندیشه و وجود را ایجاب می‌کند. هر حرکتی از دانش بشری آنچه را که ممکن است با تحقیق صحیح به وحدت بینجامد به دو شاخه تقسیم می‌کند: یکی

۱- Fichte (phil.classics) نوشته R. Adamson ص 128

2. ontological

3. teleological

4. self - determind

خود است که مدرک یا شناساست، و سپس غیر^۱، یا دیگر که خارج از خود است و شناخته شده یا مدرک است: به این جهت ناچاریم به شیئی که در برابر خود قرار می‌گیرد به صورت چیزی بنگریم که اصالتاً وجود دارد و نسبت به خودی که عمل شناخت او برای شیء شناخته شده تفاوتی ندارد، خارجی و مستقل است. معنای حقیقی براهین هستی‌شناختی و غایت‌شناختی وقتی روشن خواهد شد که بتوانیم ثابت کنیم وضعیت بشری قطعی و نهایی نیست و اندیشه و وجود نهایتاً یکی هستند^۲». ولی پایه‌ریز این اندیشه، فیخته نیست. مولوی، مرشد روشن‌ضمیر اقبال، قرن‌ها قبل از فیخته فرمود:

علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب، حسها می‌کشد
زان سوی حس عالم توحیددان گریکی خواهی بدان جانب بران
امر کن، یک فعل بود و نون و کاف در سخن افتاد و معنی بود صاف^۳
به نظر می‌رسد در این مورد مولوی و اقبال هر دو تحت تأثیر قرآن قرار دارند. اقبال در تأیید آنچه که از وی مذکور افتاد با استناد به قرآن می‌گوید: «این امر در صورتی ممکن است که تجربه را به دقت مورد بررسی و تفسیر قرار دهیم و راه‌حلی را که قرآن ارائه می‌دهد دنبال کنیم که تجربه را چه درونی باشد و چه برونی به عنوان کنایتی از واقعیت چنین توصیف می‌کند: هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن^۴»^۵

۲ - غیر من محدود (جهان محسوس)

تفاوت

فیخته

جهان محسوس فقط برای اهداف اخلاقی است
دانستیم که بنا به گفته فیخته، واقعیت بنیادین، چیزی جز من مطلق

1. other

۱

۳- مثنوی، دفتر اول: ۳۰۹۸ تا ۳۱۰۰

۲- بازسازی اندیشه، صص ۷۵ و ۷۶

۵- بازسازی اندیشه، ص ۷۶

۴- حدید: ۳

(فعالیت کلی)^۱ نیست، که غیر من را وضع می‌کند. غیر من به طور کلی عینی و نامحدود است که به من محدود و غیر من محدود تقسیم می‌شود. انسان و جهان محسوس. «آن من، این فعالیت کلی خود را در انسان و طبیعت می‌نمایاند. درخت، میز، حیوان و انسان جملگی نمودهایی از این اصل بنیادین به شمار می‌آیند. انسان برترین نمود من خلاق است...»^۲

چنان که پیشتر گفته شد، غیر من برای مقاصد اخلاقی وجود دارد و در واقع میدان عمل من محدود است تا به انجام وظایف و رسالتش پردازد. غیر من عنصری برای انجام وظیفه انسان است که به بیان اخلاقی موجب رضایت احساس وظیفه محض می‌شود.

غیر من محدود همانند من محدود وسیله‌ئی است که موجب تحقق هدف اخلاقی من مطلق می‌شود و میدان عملی برای من محدود فراهم می‌آورد. من محدود و جهان محسوس دارای یک مقصود هستند. این یک نیز «وسیله‌یی برای تحقق من است. این همان من مطلق است که خود را در انسان و طبیعت، در خود فردی و در غیر خود می‌نمایاند. رویدادهای جهان طبیعت و اعمال خودهای منفرد نموده‌های مرئی هدف اخلاقی غایی می‌باشند که می‌توانیم آن‌ها را فقط به این ترتیب فهم کنیم، آنها واقعیت ندارند مگر این که وسیله‌یی برای هدف اخلاقی عالم می‌باشند»^۳.

این دیدگاه اصلاً به دل نمی‌نشیند، زیرا «چنین که پیداست، فیخته بی‌اندازه بر من تأکید می‌ورزد و واقعیت دنیای خارجی را دست کم می‌گیرد، دنیایی که روی هم رفته جز با در شمار آوردنش نمی‌توان دعوی وجود واقعیت داشت. به دشواری می‌توان عقیده داشت که هر چه در طبیعت است فقط از آن رو موجودند تا آدمیان وظیفه‌شان را انجام دهند»^۴.

1. universal activity

۲. *Ideas of the Great Philosophers* نوشته S.E.Frost Jr. ص 75

۳. *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly ص 461

۴. *A History of Modern Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص 310

اقبال

اقبال به عکس، نقش جهان محسوس را فقط محدود به مقاصد اخلاقی نمی‌داند. جهان خارجی به همان نسبت با اخلاق سازگار است که با ماده و تکامل روحانی. علاوه بر این، او به خلاف فیخته که معتقد است غیر من فقط نقش یک میدان را برای فعالیت و عمل ایفا می‌کند، اظهار می‌دارد که غیر من به وسیله انسان، مستعد فزونی نیز هست. در کتاب بازسازی اندیشه دینی می‌گوید: «این قرعه فال به نام بشر زده شد که در ژرفترین آرمانها و آمالهای جهان پیرامونش سهیم شود و سرنوشتش را به همان گونه شکل دهد و بسازد که سرنوشت جهان را؛ گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همه‌ی توانش، تا آن نیروها را در جهت اهداف و مقاصد خویش شکل دهد»^۱ انسان با ابداعات و اکتشافاتش پیشرفتهای قابل ستایش در پهنه عالم نمود. حال آن که دیدگاه فیخته با چنین نظراتی تباین دارد.

اقبال می‌گوید که اسلام بر اهمیت جهان خارجی به منظور بسط کامل من بشری تأکید دارد. بنا به اظهار وی «اسلام برخورد معنویت با واقعیت را در جهان ماده گواهی می‌کند، به جهان ماده پاسخ «بلی» می‌دهد و راه چیرگی بر آن را به منظور پیدایی زمینه‌یی برای تنظیم زندگی واقعی، می‌نمایاند»^۲.

همانندی و دیدگاه واقعی

الف) عالم عینی

از آنجا که فیخته ایده‌گرای عینی^۳ است به واقعیت عالم عینی اعتقاد دارد. جهان خارجی توهم نیست؛ بدون آن کسی نمی‌تواند رسالت اخلاقی خویش را انجام دهد^۴. اقبال نیز عالم را به صورت یک واقعیت می‌نگرد، نه توهم؛ او همانند فیخته وجود دنیای برون ذهنی^۵ را نفی نمی‌کند.

۲- همان، ص ۴۴

۱- بازسازی، ص ۴۸

3. objective idealist

۴- A History of Philosophy نوشته Frank Thilly صص 457-462

5. extra - mental world

البته این اندیشه نیز یکی از مفاهیم اساسی قرآن در خصوص عالم است که اقبال مشتاقانه نقل میکند:^۱

آسمان را با زمین و هر چه میانشان است به بازی نیافریده‌ایم، آنها را جز به حق نیافریده‌ایم ولی بیشترشان نمی‌دانند.

(دخان: ۳۸ و ۳۹)

اقبال می‌گوید: «عالم واقعی است که باید به حساب آید.» به هیچ روی توهمی نیست. و باز در تأیید سخنش از قرآن استناد می‌جوید:

در خلقت آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد، عبرتهاست. کسانی که خدا را، ایستاده و نشسته و به پهلویادکنند و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند [گویند] پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای...

(آل‌عمران: ۱۹۰ و ۱۹۱)

ب) وحدت‌گرایی اخلاقی^۲

بی‌تردید یک تشابه دیگر نیز میان اندیشه فیخته و اقبال وجود دارد. فیخته معتقد به وحدت‌گرایی اخلاقی است. این دیدگاه، مبارزه با موانع را تأیید می‌کند که نتیجه طبیعی رسالت انسان نسبت به عمل و انجام وظیفه‌اش می‌باشد. از این روست که به نظر فیخته غیر من عنصری ضروری برای انجام رسالت من محدود است. "غیر من عنصری محسوس برای انجام وظیفه‌مان است." «قانون اخلاقی متضمن آزادی است و آزادی می‌ن غلبه بر موانع، و این مستلزم وجود جهانی محسوس است^۳». اقبال نیز اظهار می‌دارد که من محدود نمی‌تواند بدون موانع یا عوامل بازدارنده که غیر من یا جهان خارجی خلق نموده تحول و توسعه یابد. بنابراین می‌گوید: «من با از میان برداشتن همه

۱- بازسازی، ص ۲۴

2. ethical monism

۳- A History of Philosophy نوشته Frank Thilly، ص 462

موانعی که در مسیرش قرار دارند به آزادی دست می‌یابد.^۱» به علاوه در ابیاتی زیبا می‌گوید:

آزماید صاحب قلب سلیم
زور خود را از مهمات^۲ عظیم
عشق با دشوار ورزیدن خوش است
چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است^۳
ممکنات قوت مردان کار
گردد از مشکل پسندی آشکار
زندگانی قوت پیدااستی

اصل او از ذوق استیلاستی^۴
ولی اندیشه اقبال مبتنی بر آراء فیخته نیست، آبشخور فکرش جای دیگری است. او در این خصوص به قرآن استناد می‌جوید که درباره عالم می‌گوید «...واقعتهای تغییرپذیرش وجودمان را وادار به قبول صورتهای تازه می‌کند. فعالیت‌های فکری موانعی را که توسط جهان به وجود می‌آید از میان بر می‌دارد و به علاوه زندگیمان را وسعت بخشیده آن را غنی می‌سازد، بصیرتی دقیق به ما می‌دهد و به این ترتیب آماده‌مان می‌کند تا به جنبه‌های دقیقتر تجربه‌های بشری وارد شده بر آن تفوق یابیم»^۵.

قرآن تأکید بیشتری بر اهمیت عمل و غلبه بر دشواریها می‌گذارد. اقبال در

۱- نقل از مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی اسرار خودی، ص XX

۲- مهمات: نهورات؛ دلیرها

۳- این بیت را قیاس کنید با بیت زیر از حافظ:

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

۴- اسرار خودی، ابیات ۵۲۱ - ۵۱۸. این مثنوی ۸۷۱ بیت است که مترجم آن را تحت عنوان شرار زندگی در ۴۳۰ صفحه شرح کرده است.

۵- بازسازی اندیشه، ص ۵۳

این خصوص بارها به قرآن اشارت دارد که می‌گوید: شما را با شر و خیر می‌آزمائیم. (انبیاء: ۳۶)

III. واقعیت غایی (ویژگیهای اصلی)

تفاوت

فیخته

چنانکه پیشتر متذکر شدیم، توجه اصلی فیخته برانگیختن آگاهی اخلاقی و دست‌یابی به هدف اخلاقی به خاطر من مطلق بوده است. او اساساً به فلسفه من علاقه داشته است. خدای سنت توحیدی هیچ محلی از اعراب در ایده‌گرایی^۱ وی نداشت، زیرا به نظر او خدای مسیحی خدایی شخصی است و شخصیت به تصور وی خدا را محدود و تبدیل به جوهری مادی می‌سازد. فیخته خدا را نظم اخلاقی فعال می‌دانست، «نظم اخلاقی فوق حسی جهانی، که خود را در انسان و از طریق وی می‌نمایاند»^۲. به نظر وی «هر عقیده‌یی به وجود الهی که مفهومی بیش از نظم اخلاقی داشته باشد به همان میزان ناشی از پندار و خرافه است»^۳.

ولی وقتی با توجه به دیدگاههای یاد شده مورد اتهام خداپرستان قرار گرفت (به این دلیل که نظراتش آشکارا مغایر اندیشه سنتی مسیحی بوده است) از فلسفه من فراتر رفت و بر آن شد تا به نظم اخلاقی مرتبه‌یی وجودی^۴ ببخشد. او نظم اخلاقی را «اراده نامحدود» و جاودان، یا «عقل پویای نامحدود» نامید که به نظر وی «زندگی» و «وجود» است. بنا به گفته وی

1. idealism

۲. *A History of Philosophy*، ج 7، بخش 1، ص 107. از نظر فیخته من محض همان عمل است نه چیزی که عمل کند. این من خود را در عمل عینیت بخشیدن می‌نمایاند و در نزد ذهن آشکار می‌شود.

۳. *Fichte's Works* به کوشش فرزندش H. Fichte، صص 394-395

4. ontological status

«وجود و زندگی همانند هم و یکی هستند»^۱ و تقسیم‌پذیر نمی‌باشند. این اراده نامحدود در پشت هر چیز پدیداری است. «تنها وجود حقیقی در پشت حوزه نمود است که آن را با خودهای محدود خلق و حفظ می‌کند؛ خودهایی که خودشان هم به عنوان تجلی اراده نامحدود وجود دارند»^۲. اراده نامحدود از طریق زمان در زندگی نوع بشر آشکار می‌شود. در نتیجه، این ایده الهی^۳ «مبنای غایی و مطلق هر نمودی است»^۴. این تجلی خارجی [اراده نامحدود] است که تقسیم [ذهن و عین] را به صورتی مشخص در می‌آورد؛ زیرا آگاهی^۵، رابطه ذهن و عین را به همراه دارد. «حیات الهی در حالت آگاهی به ناچار تبدیل شده است به جهان پایدار»^۶. به عبارت دیگر «وجود عبارت است از آگاهی عینیت یافته در قالب جهان»^۷. ذهن انسان نمی‌تواند این برون‌سازی^۸ را دریابد. ذهن انسان «حداقل می‌تواند دریابد که جهان آگاهی تصویر یا نقشی از وجود مطلق است»^۹.

ولی این دیدگاه خلاف نظری است که فیخته ابتدا در فلسفه شناخت خویش بر آن تأکید داشت. او قبلاً گفته بود «فعالیت در ذات آگاهی و در آن کامن است و من محض در پشت آن قرار ندارد. اکنون می‌گوید، هستی مطلق مقدم بر آگاهی است، و شناخت صرفاً شناخت خود شناخت نیست... [بلکه] شناخت وجود است، یعنی شناخت وجودی که در حقیقت همان خداست»^{۱۰}.

۱- *Fichte's Works*، ص 403.

۲- *A History of Philosophy*، نوشته Copleston، ج 7، بخش 1، ص 109.

3. divine Idea

۴- *Fichte's Works*، ص 361.

5. consciousness

۶- *Fichte's Work*، ص 457.

۷- *A History of Philosophy*، نوشته Copleston، ص 112.

8. externalization

۱۰- *Fichte's Works*، ص 685.

۹- مأخذ پیشین

اکنون، به نظر وی «هر شناختی دلالت دارد بر... وجود خاص خویش»^۱. فیخته با بسط فلسفه وجود، تأکیدش را بر این می‌گذارد که عشق‌الاهی و تحقق اراده خداوند را جایگزین فعالیت اخلاقی کند. پس فعالیت اخلاقی یعنی عشق‌الاهی^۲. او می‌گوید «ما فقط در خدا و به وسیله او وجود داریم، حیات نامتناهی و احساس این وحدت برای زندگی دینی یا مقدس ضروری است»^۳. ولی او با این حال از مفهوم سنتی خدا فاصله بسیار دارد. درواقع «...اگر نویسنده‌یی می‌خواهد فیخته را برای به کار بردن شیوه‌ی استعلایی^۴ در تفکرش یا برای ایده‌گرایی اخلاقی‌اش بستاید و به این ترتیب فلسفه متأخرش را بر بنیاد یکتاپرستی تفسیر کند و آن را اظهاراتی صریح در این زمینه بداند، از آنچه تاریخ گواهی می‌دهد فراتر رفته است»^۵.

بی‌تردید فضای اخلاقی در اینجا هنوز غالب است. «اگر پرسیده شود که زندگی حقیقی دقیقاً عبارت از چیست، پاسخ فیخته همچنان براساس تعبیرات اخلاقی خواهد بود. یعنی خواهد گفت که زندگی حقیقی اساساً عبارت است از این که آدمی رسالت اخلاقی خویش را به انجام برساند تا به این ترتیب از بندگی جهان محسوس رهایی یابد و در پی نایل آمدن به اهداف آرمانی در آن تلاش کند»^۶. بنابراین او ایده‌گرایی را نقض نکرده. کاپلستون درست می‌گوید که «در هر صورت به خوبی می‌توان درک کرد که در ایام اخیر گرایش برای تأکید بر افکار متأخر فیخته وجود داشته، ولی دیدگاه مؤثر وی در خصوص واقعیت دستگاه ایده‌گرایی اخلاقی اوست، نه سخنان مبهمش

۱- *Fichte's Works*، ص 68

۲- *A History of Philosophy* نوشته Copleston، ص 112

۳- همان، ص 113

4. transcendental

۵- *A History of Philosophy* نوشته Copleston، ص 119

۶- همان، ص 112 و 113

در مورد وجود مطلق و وجود حاضر^۱ الاهی^۲. اکنون پرسشی مناسب پیش می‌آید: آیا فلسفه متأخر فیخته در مورد خدا به عنوان وجود مطلق، تحول فلسفه خودی او بود؟ این سؤال منتقدان آثارش را به دو دسته موافق و مخالف تقسیم نمود. در اینجا بهتر است بی‌آنکه وارد این نظرات مختلف شویم، که به بحث ما نیز مربوط نمی‌شود، بپردازیم به عقیده فیخته در مورد خدا به عنوان وجودی: (۱) غیر شخصی، (۲) نامتناهی، و (۳) مطلق.

۱- فیخته به خدا شخصیت نمی‌بخشد، زیرا به نظر وی شخصیت - چنان که پیشتر اشاره شد - محدودیت و تناهی می‌آورد و به این ترتیب نمی‌تواند برای خدا به کار برده شود. او اراده جاودان و نامحدود یا عقل پویاست؛ ولی خدایی شخصی^۳ نیست.

لازم به ذکر است که خدا در دین، خدایی شخصی دانسته می‌شود؛ یعنی این که به نداهای من فردی پاسخ می‌گوید^۴. خدای شخصی نمی‌تواند انتزاعی

1. divine dasein

۲- مأخذ پیشین، ص ۱۱۳ و ۱۲۰

3. personal God

۴- اقبال می‌گوید: «ممکن است از من بپرسید: چگونه می‌شود خدا را بدون واسطه به عنوان «خود دیگر و بی‌نیاز» تجربه کرد؟ آیا این اصلاً ممکن است؟... این پرسش از آن رو در ذهن شکل می‌گیرد که ما بی‌هیچ تأمل انتقادی، می‌پنداریم شناختمان از جهان خارجی از طریق ادراک حسی، از نوع دیگر انواع شناخت است. اگر چنین بود هرگز نمی‌توانستیم از واقعیت خود خویش مطمئن باشیم، با این همه در پاسخ به سؤال بالا، تجربه اجتماعی روزانه‌مان را قیاس می‌گیریم. در روابط اجتماعی خویش چگونه از ذهن دیگران آگاهی می‌یابیم؟ پیداست که ما خود خویش و طبیعت را به ترتیب با تعقل درون و ادراک حسی می‌شناسیم، ولی برای پی بردن به تجربه حاصل از ذهن دیگران هیچ نوع حسی در اختیار نداریم. تنها دلیل موجود در شناخت وجود خود آگاهی که در برابر حضور دارد، حرکتهای جسمی است؛ شبیه آنچه که از من نیز سر می‌زند. از اینجا است که من یک وجود خود آگاه دیگر را استنباط می‌کنم... انسانهای پیرامون خویش را از آن جهت واقعی می‌دانیم که به اشارتهایمان پاسخ می‌دهند... بی‌تردید، واکنش و پاسخ، روشی برای آزمودن حضور یک خود آگاه است. قرآن نیز همین نظر را دارد: پروردگارتان گفته: «مرا بخوانید تا اجابتان کنم» (سوره مؤمن: ۶۰). «اگر بندگان مرا از تو بپرسند، نزدیک هستم و چون صاحب دعا مرا بخواند، دعای او را اجابت می‌کنم» (بقره: ۱۸۶) بازسازی، صص ۱۵۸ و ۱۵۹

یا تصویری باشد، زیرا همان‌طور که [کلمنت چارلز] وب^۱ می‌اندیشد «فقط تا آنجا که روابط شخصی میان انسان عابد و خدایش وجود دارد، می‌توان آن خدا را دقیقاً خدای شخصی نامید...»^۲ بنا به گفته پروفیسور فارمر^۳، این امر در واقع «یکی از شرطهای لازم ادیان حقیقی»^۴ است.

۲- فیخته خدا را نامتناهی می‌داند و از نامتناهی بودن وجود مطلق دیدگاهی

۱- Glement Charles Webb (۱۸۶۵-۱۹۵۴) متأله سرشناس کلیسای انگلستان (انگلیکن) که سعی داشته است میان ایده‌گرایی مطلق و شخصی راهی بجوید. او همانند اقبال خدا را مطلق و در عین حال شخصی می‌داند. از همین رو می‌گوید «خدا هم شخصی، و هم وجود مطلق فراگیر است.» ولی اضافه می‌کند که شخصیت الاهی نمی‌تواند دقیقاً مانند شخصیت بشری باشد. او می‌گوید می‌توان در مورد خدایی شخصی صحبت کرد، منتها اگر بتوانیم رابطه‌ای با او داشته باشیم.» اقبال نیز به طور ضمنی عقیده‌ی مشابهی دارد. هر دو مسأله‌ی بسیار مهم را مطرح می‌سازند: اگر خدا وجود مطلق است و ما در او محاطیم، پس چگونه می‌توانیم با وی رابطه شخصی داشته باشیم؟ هر دو سعی می‌کنند این سؤال را بر اساس دیدگاه‌های پنن‌ته‌ایستی پاسخ گویند. چارلز وب اظهار می‌دارد که باید میان رابطه در انسان در مرادوات اجتماعی با رابطه بسیار پیچیده‌تر انسان و خدا در تجربه دینی تفاوت قایل شد. سپس می‌افزاید در تجربه دینی، خدا در ما و ما در خدا جای داریم، منتها به ترتیبی که ما تشخص خود را حفظ می‌کنیم؛ بنابراین رابطه‌ی واقعی و شخصی ممکن است. او می‌گوید «رابطه شخصی با خدا در صورتی میسر است که خدا هم متعال و هم در ما کامن باشد.» اقبال بر حفظ هویت شخصی من متناهی در برابر نامتناهی به عنوان هدف نهایی زندگی بسیار تأکید کرده است. او ضمن بحث از رابطه خدا و انسان می‌گوید «هر چند من متناهی از نامتناهی جدا نیفتاده ولی باید از آن متمایز باشد.» او همچنین از عقیده پنن‌ته‌ایستی، یعنی متعالی و در عین حال کامن بودن خدا، جانبداری می‌کند. اقبال با چارلز وب هم‌رأی است که رابطه خدا و انسان در تجربه دینی با رابطه دو انسان در مرادوات اجتماعی متفاوت است و آن یک بسیار پیچیده‌تر از این یک است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، محمد معروف، ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات قصیده‌سرا، ص ۷۲)

۲- نقل از *God and Personality* نوشته Webb در *The Idea of Personality* نوشته Dr.R.A.Nicholson، ص ۳

3. Farmer

۴- *Mysticism Sacred and Profane* نوشته R.C.Zaehner، ص ۱۴۰

متعارف دارد. نامتناهی بودن خدا مکانی و زمانی و مبین گستردگی است. ۳- نظر فیخته در مورد وجود مطلق وحدت وجودی^۱ است، یعنی این که خدا همه چیز است و همه چیز خداست. مفهوم نامتناهی بودن خدا او را به این نتیجه رسانید که خدا وجودی مطلق است. نامتناهی بودن خدا یعنی این که همه چیز در اوست و هیچ چیز جدا از او نیست. بنابراین، مطلق بودن وجود یگانه امری محرز است. دانستیم که بنابر نظر فیخته وجود مطلق و زندگی یکی هستند؛ خدا خود را عیان می‌سازد؛ زندگی الهی به ناگزیر خود را تبدیل به جهان پایدار نمود؛ و جهان آگاهی^۲ تصویر یا نقش وجود مطلق است. به علاوه می‌گوید که «فقط یک وجود مطلق وجود دارد که کاملاً علت وجود خویش است و آن خداست.... که نه از درونش وجود مطلق تازه‌یی می‌تواند پدید آید و نه از برونش^۳». حتی نقش یا تصویر خدا ((جهان آگاهی به تعبیر فیخته)) وجود خدا [در] خارج وجودش^۴، است.

اقبال

تصور می‌کنیم،^۵ تصویری را که اقبال از خدا دارد، اگر با آنچه از فیخته بیان شد مقایسه کنیم، تفاوتی کلی عیان می‌شود.

نخست این که خدای اقبال فقط یک نظام اخلاقی نیست؛ بلکه واقعیتی روحانی با صفات بی‌شمار است. او به خدای شخصی معتقد است و آن را انتزاعی نمی‌داند. خدا واقعیت شخصی متعین و دارای صفات شخصی است. به نظر وی «واقعیت و حقیقت غایی باید دارای زندگی مبتنی بر خرد باشد که با توجه به تجربه‌ی ما آدمیان از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست. مثل چیزی که به دقت به هم بافته شده و دارای یک نقطه مرکزی است

1. pantheistic

2. world of consciousness

۴- همان

۳- Fichte's Works، ص 696

که همه رشته‌ها به آن نقطه مربوط می‌شود.^۱» خدا به دعاها و نیایشهای ما پاسخ می‌دهد. اقبال در تأیید نظرش آیه‌یی از قرآن نقل می‌کند:

و اگر بندگانم مرا از تو بپرسند، نزدیک هستم و چون صاحب دعا مرا بخواند، دعای او را اجابت می‌کنم.

(بقره: ۱۸۶)

فیخته با نفی خدای شخصی خط بطلان بر نیایش کشید، حال آن که این امر برای اقبال بی‌اندازه مهم است. بنا به گفته اقبال، نیایش عاملی است که آدمی به وسیله آن می‌تواند با خدا پیوند یابد. «ذهن... به هنگام نیایش روشش را به عنوان دنباله رو بودن کلیتی که به آرامی حرکت می‌کند، رها ساخته، از اندیشه برتر می‌پرد تا خودش حقیقت را به چنگ آورد، قصدش از این عمل آن است تا شریک هوشیاری در زندگی وی شود.^۲» به علاوه، نیایش نقشی عظیم در تکامل شخصیت بشری ایفا می‌کند. به نظر وی «نیایش وسیله‌یی است برای اشراق روحانی و عملی طبیعی و حیاتی که از این طریق جزیره‌ی کوچک شخصیت ما موقعیتش را یکباره در کل بزرگتری می‌یابد.^۳» اقبال می‌گوید اگر انسان من خویش را با جذب صفات خدا تکامل می‌بخشد به سبب وجود شخصیت اوست. «هرچه از خدا دورتر شود، شخصیتش کمتر می‌شود. کاملترین شخص کسی است که از همه به خدا نزدیکتر است.^۴» دوم

۲- همان، ص ۱۶۴

۱- بازسازی، ص ۱۴۷

۳- همان

۴- نقل از اقبال در مقدمه ترجمه نیکلسون از اسرار خودی، ص XIX

نیکلسون به دنبال این موضوع از قول اقبال می‌افزاید که «چنین کسی سرانجام در خدا جذب نمی‌شود، بلکه به عکس خدا را در خود جذب می‌نماید. مولوی این اندیشه را با زیبایی تمام شرح داده است: زمانی که پیامبر کودکی خردسال بود، یکبار در صحرا گم شد. دایه‌اش حلیمه که از وی حضانت می‌نمود، سخت اندوهگین می‌شود و شروع به جستجوی طفل می‌کند. پیرمردی عرب او را می‌بیند و چون به علت ناراحتی و تشویشش پی می‌برد، می‌گوید:

غم مخور یاوه نگردد او ز تو بلکه عالم یاوه گردد، اندرو

انسان واقعی نه تنها جهان ماده را جذب می‌کند، بلکه با تسلط بر آن خود خدا را هم در خود

این که خدای اقبال، آن گونه که فیخته می‌اندیشد، نامتناهی به معنای مکانی نیست. اقبال می‌گوید که نامتناهی بودن خدا متمرکز^۱ است نه گسترده. به نظر وی «در ارزیابی امور روحانی، بزرگی و عظمت به تنهایی چیزی به حساب نمی‌آید.^۲» و می‌افزاید «بنابراین، من غایی نه به معنای نامتناهی مکانی است و نه به معنای متناهی از نوع من بشری که در مکان محدودی است و جسمش او را از ارتباط با دیگر من‌ها جدا می‌سازد. نامتناهی بودن من غایی عبارت است از: امکانات درونی و نامتناهی فعالیت خلاق او به صورتی که عالم، به شکلی که آن را شناخته‌ایم، تنها جلوه‌ی ناتمام آن است. خلاصه این که نامتناهی بودن خدا متمرکز است، نه گسترده. مجموعه‌ی نامتناهی را شامل می‌شود، ولی خودش آن مجموعه نیست.^۳»

سوم این که اقبال وحدت وجودی نیست. خدا «یک خود دیگر بی‌همتا» است و «... برای کسی که حالت عرفانی در او پدید می‌آید... لحظه پیوند صمیمانه^۴» با اوست. اقبال در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان خدا را به عنوان خود دیگر مستقل^۵ تجربه کرد؟ مثالی می‌آورد از تجربه اجتماعی روزانه‌مان و می‌گوید «برای پی بردن به تجربه حاصل از ذهن دیگران هیچ نوع

خویش جذب می‌کند.» اقبال تفاوت اصلی میان مؤمن و کافر را در اختلاف عقیده نمی‌داند، بلکه بر بنیاد شیوه زندگی می‌بیند، یعنی مرد مؤمن یا انسان آرمانی او کسی است که همه تواناییهایش را برای تسخیر جهان و بازسازی آن به کار می‌گیرد. در بیتی به اردو که در ضرب کلیم آمده است می‌گوید:

نشانه کافر آن است که در آفاق گم می‌شود

نشانه مؤمن آن است که آفاق در وی گم می‌شود

در غزلی می‌گوید:

این گنبد مبنایی، این پستی و بالائی در شد به دل عاشق، با این همه پیدایی

1. intensive

۳- همان، ص ۱۲۷

۲- بازسازی، ص ۱۲۶

۴- همان، ص ۵۷ و ۵۸

5. independent other self

حسی در اختیار نداریم. تنها دلیل موجود در شناخت وجود خودآگاهی که در برابرم حضور دارد، حرکت‌های جسمی است، شبیه آنچه که از من نیز سر می‌زند، از این جاست که من یک وجود خودآگاه دیگر را استنباط می‌کنم.^۱ بنا به گفته اقبال میان خدا و انسان و عالم رابطه‌ی ملموس وجود دارد. او با توجه به قرآن تلویحاً اظهار می‌دارد که «هدف اصلی قرآن برانگیختن بالاترین حد شعور انسان در ارتباط‌های گونه‌گونش با پروردگار و عالم است.^۲» اقبال خدا را، هم‌حلولی می‌داند و هم‌متعالی^۳، که به‌تنهایی نه‌این است و نه‌آن. او تعالی و حلول خدا را در اسرار خودی با زیبایی جمع‌بندی می‌کند.

ای چو جان اندر وجود عالمی جان ما باشی و از ما می‌رمی
نغمه از فیض تو در عود حیات موت در راه تو محسود حیات

(ابیات ۸۲۶ و ۸۲۷)

چه‌طور ممکن است خدا، هم‌حلولی باشد هم‌متعالی؟ خدا حلولی است به این مفهوم که او آرمان من بشری است و به صورت یک امکان^۴ در آن حضور دارد. همچنین حلولی است، زیرا انسان و عالم نسبت به وی «غیر» به‌شمار نمی‌آیند. «او از درون، خالق است.^۵» خدا همچنین متعالی نیز هست، زیرا انسان با جذب صفات الاهی خودی خویش را بسط و تکامل می‌بخشد. اگر خدا متعالی نبود و فقط حلولی بود مسأله جذب [صفاتش] پدید نمی‌آمد. انسان حتی می‌تواند شخصیت خود را در حضور خدا نیز حفظ کند. اقبال در جاویدنامه می‌گوید:

پیش این نور ار بمانی استوار حی و قایم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بی پرده دیدن زندگی است

۱- بازسازی، ص ۵۸

۲- بازسازی، ۴۲

3. transcendent

4. possibility

۵- مابعد الطبیعه از دیدگاه اقبال، نوشته عشرت انور، ترجمه م.ب. ماکان. انتشارات حکمت، ۱۳۷۰، ص ۱۴۲ - ۱۳۹.

در حضورش کس نماند استوار و ر بماند هست او کامل عیار
ولی خدا به مفهوم مطلق جهان، نه حلولی است نه متعالی. حلول مطلق به
معنای وحدت وجود تمام عیار است، حال آن که متعالی، خدا را به صورتی
متصور می‌سازد که بسیار دور از انسان بر سریری در آسمانها جلوس کرده
است. اقبال به معتقدان چنین خدایی [در بیتی از مجموعه اردوی بانگ درا] به
طعن می‌گوید:

ای واعظ! خدا را بر عرش نشانده‌ای، ولی

این چه خدایی است که از بندگان خود احتراز کند

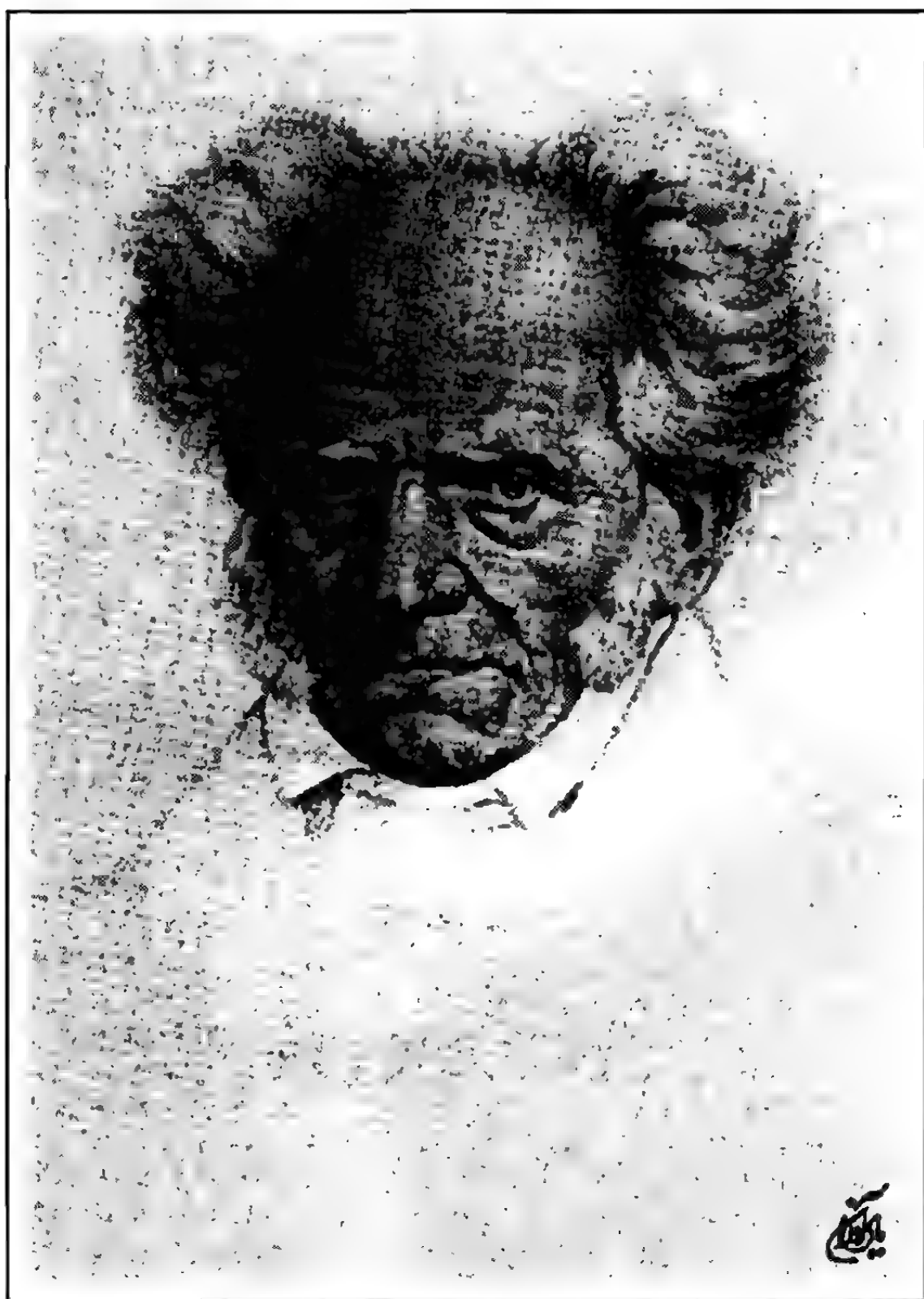
اقبال معتقد به خدای فردی^۱ است و اعتقادی به زندگی کلی مبتنی بر
دیدگاه وحدت وجودی ندارد. از این روست که می‌گوید «هر زندگانی‌یی
منفرد است؛ چیزی به نام زندگی کلی وجود ندارد. خدا خودش یک فرد
است: او بی‌نظیرترین فرد است^۲».

1. individual God

۲- نقل از اقبال، مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی اسرار خودی، ص XVII

فصل دوم

شوپنهاور و اقبال



آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰)

I. اراده

شوپنهاور و اقبال هر دو اراده‌گرا^۱ هستند. اراده از نظر شوپنهاور و من از دید اقبال مؤلفه غایی واقعیت هستند. قابل ذکر است که اراده در اصطلاح‌شناسی جدید عبارت است از «مفهومی که دلالت دارد بر فعالیت یا میل به حرکت در موجود زنده. اراده در مفهومی محدودتر و شخصی‌مبین توانایی یک شخص در نشان دادن اعمال اختیاری است.... اراده، شخصی است که خود را عملاً نشان می‌دهد»^۲. احتمالاً از این روست که برخی از پژوهندگان اقبال را با توجه به مفهوم «من بشری» شوپنهاور پیرو او می‌دانند. ولی این امر واقعیت ندارد. اگر اندیشه اقبال و منابع آن را با ماهیت فلسفه شوپنهاور به دقت مورد مطالعه و مقایسه قرار دهیم، بی‌درنگ به بی‌اساس بودن چنین نظراتی پی خواهیم برد. حقیقت این است که میان تصور شوپنهاور از اراده بشری و دیدگاه اقبال در خصوص من آدمی تفاوت بزرگی وجود دارد.

1. voluntarist

۲- *Ethics for Today* نوشته Harold Titus، ص 87

اراده بشری

تفاوت

شوپنهاور

اصل بنیادی

از نظر شوپنهاور که همه دستگاه فلسفی او بر دو اصل اراده و ایده^۱ بنا شده «اراده یعنی میل به زندگی»^۲ که چیز به خودی خود^۳، و ذات معقولی^۴ است که جهان پدیداری را متعالی می‌سازد. ذات معقول نه در قید زمان و مکان است و نه تابع قانون علیت. چیزی است فراتر از ادراک حسی انسان. شوپنهاور می‌گوید «چیز به خودی خود، یعنی این که چیزی جدا و مستقل از ادراک حسی ما وجود دارد؛ به طور خلاصه، چیزی است که واقعاً هست. این همان چیزی است که دموکریتوس آن را ماده صورت پذیرفته می‌داند، و لاک نیز در واقع همین نظر را دارد. برای کانت امری مجهول بود، ولی من آن را اراده می‌دانم»^۵.

همچنین، شوپنهاور می‌گوید: جهان، که همان عالم است^۶ سراسر اراده است^۷. همه جمادات مثل سنگ^۸ و موجودات جاندار نظیر پرندگان،

1. Idea

۲- *The World as Will and Idea* نوشته شوپنهاور، ج ۱، ص ۳۵۴

۳- *thing in itself* شیء فی نفسه؛ نفس الامر؛ شیء در ذات خود

۴- noumena این اصطلاح را که با فلسفه کانت رواج یافت به «فی نفسه»، «ذاتی» و «وجود ناپیدا» نیز ترجمه کرده‌اند. ذات معقول یا «نومن» به حقیقت هر چیزی اطلاق می‌شود و مقابل پدیدار (phenomenon) است. نومن به خلاف پدیدار از طریق ادراک حسی و تجربه ادراک نمی‌شود، بلکه با شهود شناخته می‌شود و فهم آن فراتر از حوزه تجربه حسی است. ذات معقول (نومن) را نمی‌توان با عقل نظری که دستش به امور مطلق نمی‌رسد درک کرد. نومن را می‌توان تقریباً مرادف مثل در فلسفه افلاتون گرفت.

۵- نقل از شوپنهاور *A History of Philosophy* نوشته Copleston، ج ۷، بخش ۲، ص ۳۶

۶- *Schopenhauer* نوشته Helen Zimmern، صص ۱۴۷ - ۱۳۸

۷- *The Word as Will and Idea* نوشته Schopenhauer، ج ۱، ص ۲۱۱

۸- همان، ص ۱۶۵

حیوانات و انسان^۱ تجلی اراده‌اند. «اراده مورد نظر شوپنهاور نه تنها در برگیرنده‌ی خواست^۲ عقلانی و آگاهانه است، بلکه تمامی انگیزه‌ها و امیال باطنی نیم‌آگاه و ناآگاه، و هر عامل محرک و سائقه موجود در طبیعت را هم شامل می‌شود^۳». او می‌گوید «ایده عبارت است از عینیت یافتن اراده به اندازه معین و قطعی^۴». اراده چگونه عمل می‌کند؟ بنا به گفته شوپنهاور این اراده کاملاً فراگیر و کلی در ایده‌ها متجلی است^۵ که در اشیاء فردی عینیت می‌یابند. بنابراین یک انسان نمایش پدیداری یا رونوشت ایده انسان به صورت نوع^۶ است؛ دقیقاً به مفهوم مثل افلاتون. شوپنهاور این موضوع را بدین نحو توضیح می‌دهد که «...این درجات مختلف عینیت یافتن اراده که در افراد بی‌شمار متجلی می‌شوند، و به عنوان نمونه‌های در راه مانده یا به عنوان صورتهای ابدی اشیاء وجود دارند، خود را در زمان و مکان که واسطه اشیاء منفرد هستند وارد نمی‌سازند، بلکه ثابت باقی می‌مانند و تابع هیچ تغییری نیستند، همیشه بودنی هستند و هرگز شدنی نمی‌باشند، حال آن که اشیاء جزئی پدید می‌آیند و در می‌گذرند، یعنی پیوسته صیورت دارند و هرگز ثابت نیستند. به عبارت دیگر، این درجات عینیت یافتن اراده، در واقع همان مثل افلاتونی هستند^۷».

۱- مأخذ پیشین، ص 370

2. volition

۳- *The History of Modern Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص 361

۴- *The World as Will and Idea* نوشته Shopenhauer صص 167 - 168

۵- از نظر شوپنهاور، واقعیت همان اراده است ولی مقصودش از اراده صرفاً نیروی فعال و آگاهی که در بشر وجود دارد نیست. این کلمه برای او نیز همان مفهومی را داشت که همه به کار می‌بردند، ولی منظورش را آن طور که باید برآورده نمی‌کرد. مقصودش از اراده نیروی جهانی (world - force) بود؛ چیزی شبیه آنچه که امروزه در علم فیزیک انرژی نامیده می‌شود؛ آن اراده بخشی از این «نیروی جهانی» است که در فرد وجود دارد. زیرا اراده بشری هم انرژی است، متنها انرژی بشری.

6. species

۷- همان، ص 168

بنابراین با توجه به مراتب هستی [در فلسفه شوپنهاور] ابتدا اراده کلی^۱ می‌آید، و سپس ایده‌های تغییرناپذیر. آن‌گاه اراده کلی خود را در ایده‌های جزئی اشخاص و اشیاء، منفرد می‌سازد.

اقبال

از سوی دیگر اقبال می‌گوید که واقعیت وجود و هستی، من است نه اراده. من اقبال به خلاف اراده مورد نظر شوپنهاور وجودی واقعی است. در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید «من، خود را به صورت وحدتی که ما آن را حالتهای ذهنی می‌نامیم، آشکار می‌سازد. این حالات به صورت جدا از یکدیگر و منفرد وجود ندارند، بلکه با یکدیگر دارای معنا می‌شوند. آنها به صورت کل مجموعی وجود دارند که نام آن ذهن است. با وجود این، وحدت منسجم این حالات وابسته به هم، یا بهتر است بگوییم رویدادهای وابسته به هم نوع خاصی از وحدت است، که اساساً با وحدت اجزاء یک شیء مادی تفاوت دارد، زیرا تکه‌های یک شیء مادی می‌تواند به صورت جدا از یکدیگر وجود داشته باشد. حال آن‌که وحدت ذهنی مطلقاً یگانه و واحد است»^۲.

اقبال به خلاف شوپنهاور، چنان‌که در فصل پیشین مورد بحث قرار گرفت، معتقد به من کلی نیست، بلکه معتقد است به این که هر من بشری دارای فردیت و منحصر به فرد است. از این روست که می‌گوید «ویژگی مهم وحدت من انفراد ذاتی آن است که مبین منفرد بودن هر من است. لازمی رسیدن به یک نتیجه قطعی در منطق آن است که هر دو گزاره مقدمات قیاس یعنی صغری و کبری، به اتفاق مورد قبول فکر شخصی واحد باشد. اگر ذهن من قضیه "هر انسانی فانی است" را بپذیرد و ذهن دیگری قضیه "سقراط انسان

1. universal will

است" را قبول داشته باشد، از چنین مقدمه‌ای هیچ نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. تنها زمانی می‌توان به نتیجه رسید که هر دو قضیه مورد تأیید ذهن من باشد.^۱» و سپس می‌افزاید «آشنایی‌ام با یک محل یا یک شخص یعنی ارجاع به تجربه‌ی گذشته خودم، نه ارجاع به تجربه گذشته من دیگری. این مناسبات مشترک بی‌مانند حالت‌های متقابل است که آنها را با واژه‌ی من بیان می‌کنیم...^۲» همچنین اقبال به خلاف افلاتون بر این باور نیست که انسان نسخه‌یی از مُثل ابدی است. به نظر وی من بشری "امر" خدا است.^۳

شوینهاور

مهمترین موضوعات

شوینهاور اراده را [نیروی] بی‌هدف، کور و بی‌اختیار می‌داند. او می‌گوید «اگر اراده، چنان که هست کاملاً بررسی شود، در آن آگاهی وجود ندارد و فقط سائقه‌ای دایمی^۴ و کور است...^۵» اراده بشری که آینه‌ی اراده^۶ [کلی] است، کور و بی‌هدف است. راست گفته‌اند که اراده مورد نظر شوینهاور «بدون علت به جنبش در می‌آید، هدفی ندارد، و همان میل و خواهش است که عقلاً و منطقاً عاری از مفاهیم تلاش و آرزومندی و خواستن است.^۷» به علاوه اراده موصوف آزاد نیست، بلکه معین است. او می‌گوید که «هر انسانی را باید به طور خاص پدیده معین و مشخص اراده دانست...^۸» به علاوه، اراده

۲- همان، ص ۱۷۹

۱- بازسازی، ص ۱۸۰

۳- همان، ص ۱۸۵

4. incessant impulse

۵- *The World as Will and Idea*، ص 354

۶- همان

۷- *Masterpieces of World Philosophy* نوشته Frank N. Magill، ص 585

۸- *The Word as Will and Idea*، ص 171

بشری فانی است. «در واقع چیزی فراروی ما وجود ندارد^۱». مرگ یعنی: نابودی کامل^۲.

توضیح بیشتر این که اراده کلی آزاد و جاودان است، ولی افراد که آن اراده در ایشان منفرد یا تفکیک شده، نه آزادند و نه جاودان. افراد در قیاس با اراده کلی که هیچ چیز آن را محدود نمی‌سازد، موجوداتی ثانوی، فرعی و محدود هستند. جاودانگی شخصی وجود ندارد. «این اراده بنیادی... خود را در الگوهای ابدی و تغییر ناپذیری عیان می‌سازد که افلاتون آنها را مثل می‌نامد. برای مثال انواع^۳ مربوط به جانداران مختلف، الگوهای ابدی تغییر ناپذیرند. انواع تغییر نمی‌پذیرند؛ افراد متعلق به انواع می‌بالند و می‌میرند، ولی الگوی اراده^۴ یا انواع پایدار می‌ماند. این الگوها درجاتی صعودی را تشکیل می‌دهند، یعنی یک سلسله یا مراتب درجه‌بندی شده را شکل می‌دهند که از پایین‌ترین مراحل ماده پدید می‌آیند تا می‌رسند به انسان. افراد می‌آیند و می‌روند، ولی اراده پیوسته پیش می‌رود. از این رو بخش اساسی وجود ما، یعنی اراده، جاودان است؛ ولی قالب جزئی و فردی ما که اراده خود را در آن می‌نمایاند فانی است^۵».

۱- همان، ص 531

۲- اراده مورد نظر شوپنهاور را که نیرویی است کور، غیر قابل هدایت و مخرب، می‌توان با آنچه که کانت خود (self) می‌نامد و نیز با مفهوم شیء مادی material object در فلسفه او که آنها را ذاتاً غیرقابل شناخت می‌داند کاملاً برابر و قابل مقایسه دانست. شوپنهاور اراده را شیء فی نفسه، برتر از زمان و مکان و بی علت می‌داند، که بر این اساس می‌توان گفت همان حقیقت و ذات مطلق است که قایم به خود می‌باشد و چون بیرون از زمان و مکان است تکثر نمی‌پذیرد و بنابراین واحد است. از آنجا که این فیلسوف می‌پنداشت هر اراده‌یی پیوسته در صدد است تا خود را در برابر اراده‌های دیگر محفوظ نگاه دارد، عالم وجود را عرصه ضدیت و تنازع، محل رنج و الم و یا درواقع جای شر و فساد می‌دانست.

3. species

4. will - type

۵- A History of Philosophy نوشته Frank Thilly، صص 498 - 499

اقبال

ولی اقبال من بشری را غایتمند می‌داند. به بیان دقیقتر، هدف یا غایت هسته مرکزی حیات است. از این روست که می‌گوید «حیات، فقط یک رشته اعمال بینشی^۱ است و عمل بینشی بدون ارجاع به غایتی خودآگاه یا ناخودآگاه قابل توضیح نیست. حتی اعمال ادراکی ما با غایتها و منافع و مصالح بی‌واسطه‌مان تعیین شده‌اند^۲». و در جای دیگر می‌گوید «...هدفها و غایتها خواه به صورت تمایلات آگاهانه وجود داشته باشند یا به شکل نیم‌آگاه، تاروپود تجربه‌ی خودآگاه را تشکیل می‌دهند. مفهوم غایت جز با ارجاع به آینده به فهم در نمی‌آید. بی‌هیچ تردیدی گذشته در حال ماوی می‌گزیند و در آن عمل می‌کند، اما این عمل گذشته در حال شامل تمام خودآگاهی نیست. عنصر غایت نوعی نظر و توجه به پیش را در خودآگاهی آشکار می‌سازد. غایتها نه تنها حالت‌های کنونی خودآگاهی ما را ظاهر می‌نمایند، بلکه مسیر آینده را نیز مکشوف می‌سازند. در واقع غایتها و هدفها فشار رو به جلو و پیش رونده‌ی حیات را تشکیل می‌دهند و به این ترتیب حالاتی را که هنوز به وجود نیامده‌اند به طریقی پیش‌بینی می‌کنند و تحت تأثیر قرار می‌دهند. وقتی چیزی با هدف و غایتی معلوم و مشخص می‌شود، یعنی مشخص و معلوم شدن آنچه که باید پس از این باشد^۳». اقبال در تأیید آنچه که مطرح نمود به آیه‌یی از قرآن استناد می‌جوید^۴ «آیه...به این معناست که ماهیت اصلی روح هدایت‌کنندگی است، زیرا از نیروی هدایت‌کننده خداوند نشأت می‌گیرد^۵». علاوه بر این اقبال قهرمان بزرگ عرصه آزادی من بشری است. به عقیده وی «اولین نافرمانی بشر، نخستین گزینش آزاد او هم بود،

1. acts of attention

۳- بازسازی، ص ۱۰۹

۲- بازسازی اندیشه، ص ۱۰۸

۴- مقصود آیه ۸۵ سوره بنی‌اسرائیل است: «تو را از روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار

۵- بازسازی، ص ۱۸۵

من است...»

چنین است که بنا به روایت قرآن، نخستین سرپیچی آدم بخشیده شد.^۱ همچنین به نظر وی، جاودانگی فقط از طریق جد و جهد حاصل می‌شود. [او این نکته را در جای جای آثارش متذکر می‌شود، از جمله در پیام مشرق میگوید:

میارا بزم بر ساحل که آنجا نوای زندگانی نرم‌خیز است
به دریا غلت و با موجش درآویز حیات جاودان اندر ستیز است

در گلشن راز جدید می‌گوید:

مجو پایان که پایانی نداری به پایان تا رسی، جانی نداری
به پایان نارسیدن، زندگانی است [سفر، ما را حیات جاودانی است
(ابیات: ۲۳۷ و ۲۳۹)

در غزلی می‌گوید:

رمز حیات جویی؟ جز در تپش نیابی

در قُلْزُم آرمیدن، ننگ است آب جو را^۲

شوپنهاور

پیوند با واقعیت غایی

شوپنهاور می‌اندیشد که من فردی هیچ ارتباطی با اراده غایی، شیء فی نفسه ندارد. او می‌گوید: «اراده خودش، به عنوان شیء فی نفسه به هیچ روی مشمول تکثر و تغییر نمی‌شود. تنوع مثال [افلاتونی] به معنای مراتب عینیت یافتن، یا کثرت افراد است که خود را در اینها می‌نمایاند، تلاش صور برای کسب ماده، موجب پیوندشان با آن نمی‌شود، بلکه فقط طرز عینیت

۱- بازسازی، ص ۱۵۷

۲- برای اطلاع بیشتر رک: لعل روان، م.ب. ماکان، انتشارات اقبال، فهرست اصطلاحات، ذیل مدخلهای «تپش» و «تپیدن».

یافتنشان چنین است و تنها از این طریق رابطه‌یی غیر مستقیم با آن دارند که به این وسیله ماهیت اراده برای اندیشه نمایان می‌شود.^۱»

اقبال

ولی اقبال به عکس معتقد است که من بشری ارتباطی بسیار مستقیم و تنگاتنگ با من غایی، یعنی خدا یا حقیقت مطلق دارد. من بشری متکی به خداست که منشاء هدایت، الهام، اصلاح و پیشرفتهای من است. تحول من، بدون خدا ممکن نیست. او می‌گوید: «زندگی و حرکتمان مثل مروارید است و هستی مان ناشی از ریزش متواتر حیات الاهی است».^۲

شوپنهاور

ارزشها

شوپنهاور می‌اندیشد که میل به زندگی^۳ چیزی جز جنگ و ستیز دایم نیست که از آنها اندوه و رنج و ملال می‌زاید. او می‌گوید «مبنای هر خواستی نیاز و کمبود است که لاجرم حاصلی جز رنج ندارد. در نتیجه طبیعت حیوانات و انسان اصولاً و تماماً تابع وجود رنج است».^۴

شوپنهاور نتیجه می‌گیرد که «هر چه اراده قوی‌تر باشد کشمکش برای تجلی خیره‌کننده‌تر است و به این ترتیب میزان رنج بیشتر خواهد بود».^۵ بنابراین براساس گفته وی، اراده ریشه هر شرّی است. به نظر شوپنهاور راه حل واقعی در نفی اراده است که بدون رهایی از زندگی و رنج ممکن نیست.^۶ او می‌گوید که «با نفی کامل و نادیده گرفتن اراده، تمامی... پدیده‌ها و آن کشش و کوشش دایمی بی‌پایان و بی‌وقفه در تمام مراتب عینیت که جهان

۱- *The World as Will and Idea* ، ص 199

۲- بازسازی، ص ۱۳۸

3. will to live

۴- *The World as Will and Idea* ص 402

۶- همان، صص 514 - 513

۵- همان، ص 511

در آنها و به وسیله آنها شکل یافته از میان می‌روند؛ صور مختلف به تدریج از یکدیگر پیشی می‌گیرند و این تجلی کامل اراده است، و سرانجام نیز صور کلی این تجلی یعنی زمان و مکان، و همچنین آخرین صورت اصلی اش یعنی ذهن و عین، همه از میان می‌روند. دیگر نه اراده‌ای، نه ایده‌ای، و نه جهانی خواهد ماند.^۱»

شوپنهاور برای فرار از اسارت اراده دو طریق را توصیه می‌کند. طریق نخست «تفکر هنری^۲» است. به نظر وی شعر، نقاشی و موسیقی موجب رهایی از تألمات و رنجهای ناشی از اراده می‌شوند. وقتی انسان «دلیل مسلم عقلی را به عنوان طریقی برای شناخت اشیاء رها می‌سازد و در کار تفکر قایل به شیوه هنری می‌شود، لذت خاصی از این روش در مراتب مختلف کسب می‌کند که منوط به هدف هنری است... این همان حالت تفکر محض است که فیلسوفان بزرگ یونانی از آن سخن گفته‌اند^۳» ولی این گریختن از نظر شوپنهاور گریختنی موقت است؛ رهایی دایمی در طریق دوم است که با ریاضت، عزوبت، نفس‌کشی^۴، روزه داری و مانند اینها هموار می‌شود. شوپنهاور می‌اندیشد که ریاضت «به عنوان یک هدف، عاملی است برای آن که بتوان اراده را بی‌وقفه از میان برد، طوری که ارضاء آرزوها و شیرینی زندگی دوباره موجب برانگیخته شدنش نشوند؛ چیزی که خودآگاهی از آن در وحشت است^۵». همچنین به نظر وی شخص با روزه‌داری و شکنجه دادن خویش «می‌تواند اراده را که منشاء رنج وجود خویش و عالم می‌یابد و از آن متنفر است، هر چه بیشتر در هم بشکند و از میان ببرد^۶». همچنین آدمی با دلسوزی^۷ می‌تواند برای همیشه از اسارت اراده رهایی

۱- مأخذ پیشین، ص 531

2. aesthetic contemplation

۳- A History of Philosophy نوشته F. Magill ، ص 586

4. self - mortification

۵- The World as Will and Idea ، صص 492 - 493

7. sympathy

۶- همان، ص 493

یابد و میل به زندگی و اصل فردیت^۱ را نفی کند. «در اینجا مقصود از همدردی یعنی شریک شدن در رنج دیگران که از نظر شوپنهاور شالوده اخلاق را تشکیل می‌دهد. احساس همدردی تنها محدود به انسان نمی‌شود، بلکه همه موجودات زنده را در بر می‌گیرد. بنابراین، اخلاقیات شوپنهاور مبتنی بر بدبینی فلسفی است. اگر انسان من خویش را در همه مردم باز یابد و رنجهای خویش را در رنجهای دیگران، لذت بردن از زندگی لרزه بر اندامش خواهد انداخت. وقتی هر چیزی مخالف خودش باشد، انسان دلبستگی‌اش نسبت به زندگی مادی تقلیل می‌یابد، به این ترتیب روشن اندیش می‌شود و زندگی را نفی می‌کند.^۲»

با این حال، شوپنهاور خودکشی را تأیید نمی‌کند. «ولی خودکشی کمکی به این مشکل نمی‌کند زیرا مرگ فقط به بدن مربوط می‌شود که محل نمود اراده است و خود اراده نیست.^۳» از موضوعات یاد شده معلوم می‌شود که بدبینی بر اندیشه شوپنهاور کاملاً حاکم است. بعضی از متفکران راست گفته‌اند که او «بودایی اروپایی^۴» است. [جیمز کرن فیبلمن^۵ می‌نویسد «طریقی... که شوپنهاور توصیه می‌کند تقریباً همان است که بودا، پانصد سال پیش از میلاد گفته بود. او گفته است که زندگی چیزی جز درد و رنج نیست و رنج از خواهش می‌زاید. وقتی خواهش را در دل می‌پرورانید زندگی را با رنج به پایان می‌برید، زیرا خواهش شما یا برآورده می‌شود یا نمی‌شود؛ اگر برآورده شود که رنج ناشی از بی‌نیازی را به دنبال خواهد داشت و اگر برآورده نشود، پیوسته به صورت خواهشی سرکوفته رنج آور خواهد بود. پس برای رهایی از رنج باید

1. individuation

۲- از مقاله "Arthur Schopenhauer" نوشته Arthur Rashid مندرج در مجله Iqbal ناشر Bazm i Iqbal، چاپ لاهور، ژوئیه ۱۹۶۲

۳- همان

۴- Schopenhauer نوشته Helen Zimmern، ص ۱۴

5. James Kern Feibleman

خود را از هر خواهشی، از جمله میل به زندگی رها ساخت.^۱»
 ویلیام کلی رایت^۲ می‌گوید: «می‌توان گفت که بدبینی در شوپنهاور، مبتنی است بر تجزیه و تحلیل نادرست وی از مفهوم خواهش.... خوشحالی در زندگی امری مثبت است؛ تلاش و مبارزه مبتنی بر عقل نیز امری مطلوب است که غالباً به موفقیت می‌انجامد و موجب پیشرفت بیشتر می‌شود. شوپنهاور درست می‌گوید که هیچ چیز مطلوب برای همیشه کسی را اقناع نخواهد کرد. ولی چاره کار دست کشیدن از جد و جهد نیست، بلکه در آن است تا پیوسته در پی اهداف تازه‌یی باشیم که موفقیت‌های گذشته پیش چشمان آورده‌اند.^۳» همچنین ویل دورانت با نگاهی نقادانه اظهار می‌دارد «شوپنهاور هرگز به این فکر نیفتاد که جنگیدن و شکست خوردن بهتر از اصلاً نجنگیدن است... او به هر جا می‌نگریست نزاع و ستیزه می‌دید، ولی نمی‌توانست در پس پشتشان محبت‌های صمیمانه همسایگان، شادمانی روحبخش کودکان و جوانان، پایکوبی دختران فتان، فداکاری‌های والدین و دل‌باختگان، سخاوت صبورانه خاک و نوزایی بهاران را ببیند.^۴»

اقبال

اقبال به خلاف شوپنهاور سرشار از امید، اراده و اندیشه نیک است. این یک اراده را منشأ هر شری می‌داند و آن یک من را نیرویی مثبت و سازنده که در پس پشت زندگی قرار دارد. از همین روست که می‌گوید:

پیکر هستی ز آثار خودی است هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است
 خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار کرد^۵

۱- آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵، ص ۲۲۳

2. William Kelly Wright

۳- *The History of Modern Philosophy* نوشته William Kelly Wright، ص 381

۴- *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، جلد شمیز، ص 346

۵- اسرار خودی، ابیات ۹۴ و ۹۵

بنابراین، اقبال به خلاف شوپنهاور تأکید بر خودسازی دارد و تکامل خودی را در جایی که عمل یکی از نقشهای اصلی را ایفا می‌کند، تعلیم می‌دهد. او می‌گوید: «اگر انسان گام اول را برندارد، اگر امکانات درون خود را گسترش ندهد، اگر از توجه به فشار درونی زندگی پیشرفته دست بردارد، آنگاه روحش مثل سنگ سخت می‌شود و تا حد شیء بی‌جان تنزل می‌کند، اما زندگی و طیران معنوی او منوط به ایجاد رابطه با محسوساتی است که رویاروی او قرار دارند. این رابطه، سر در دامان معرفت دارد و معرفت یا شناخت همان ادراک حسی است که با نیروی فهم به کمال می‌رسد^۱». به علاوه می‌گوید: «بدون شک، نقش او در دستگاه آفرینش آغازی دارد، ولی شاید سرنوشتش چنین رقم خورده باشد که در نظام هستی عنصری جاودانی شود... هنگامی که نیروهای پیرامون انسان او را جذب می‌کنند، توان شکل بخشیدن و هدایتشان را دارد، وقتی آن نیروها تحرک را از او سلب می‌کنند، ظرفیت ساختن جهانی گسترده‌تر را در عمق وجودش دارد؛ آنجا که سرچشمه‌ی الهام و شادی‌یی بی‌کران را در آن می‌یابد. چونان برگ گل سرخ سرنوشتش ناگوار و هستی‌اش زودگذر است. ولی هیچ شکلی از حقیقت، مثل روح بشر، این چنین پر قدرت، الهام‌بخش و زیبا نمی‌باشد^۲». اقبال معتقد به تلاش بی‌وقفه است. حتی رسیدن به هدف نیز او را ارضاء نمی‌کند.

مجو پایان که پایانی نداری به پایان تا رسی جانی نداری
به پایان نارسیدن، زندگانی است سفر ما را حیات جاودانی است^۳

[در غزلی می‌گوید:

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد

خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز

۲- همان، ص ۴۷

۱- بازسازی اندیشه، ص ۴۸

۳- گلشن راز جدید، ابیات: ۲۳۷ و ۲۳۹

از همین رو اقبال فراق را به وصال ترجیح می‌دهد و هر چه هیجان، سازندگی، شور زندگی و لذت است در جدایی و نرسیدن می‌بیند:

شادم که عاشقان را سوز دوام دادی درمان نیافریدی، آزار جستجو را در پیام مشرق می‌گوید:

دوام ما ز سوز ناتمام است چو ماهی جز تپش بر ما حرام است
مجو ساحل که در آغوش ساحل تپید یک دم و مرگ دوام است

در غزلی می‌گوید:

سوز و گداز زندگی، لذت جستجوی تو

راه، چو مار می‌گزد، گر نروم به سوی تو^۱

لذا اقبال تلاش و رنجی را که حاصل خود اثباتی باشد دوست دارد. در زبور عجم می‌گوید:

اگر یک ذره گم گردد، زانگیز وجود من

به این قیمت نمی‌گیرم، حیات جاودانی را

نتیجه منطقی آنچه مذکور افتاد این است که اقبال به خلاف شوپنهاور، که برای فرار از زندگی تفکر هنری و نفس‌کشی را توصیه می‌کند، نسبت به هنر دیدگاهی مثبت دارد و از صیانت نفس جانبداری می‌کند^۲.

۱- برای اطلاع بیشتر ر.ک: لعل روان از این مترجم، فهرست اصطلاحات، ذیل «طلب»، «جستجو» و «تپیدن»

۲- شوپنهاور برای رهایی از رنجهای زندگی چند طریق را پیشنهاد می‌کند: نخست این که شخص با مراقبه و استغراق به جهان عقلی مُثُل افلاتون بگردد. یا به دنیای متعالی هنر پناه ببرد و سرانجام این که با اراده خود رویارو شود و آن را در مسیری مخالف میلش هدایت کند. به نظر وی از آن جا که اراده، اصولاً میل به زندگی دارد باید طردش کرد. بدین معنا که باید آن را در برابر خودش قرار داد، در این صورت اراده از پویایی می‌افتد و به این ترتیب رمقی در آن باقی نمی‌ماند. هگل نیز بر این نظر است و نتایج این معارضه را تأیید می‌کند. به نظر وی بهتر است که از جهان و مافیها دل برداریم و همچون مرتاضان در گوشه‌یی عزلت بگیریم. طریق دیگر چنانکه پیشتر ذکر شد همان نظر بودا است، یعنی برای رهایی از رنج زندگی باید بیخ

اقبال اظهار می‌دارد که اگر شعر، موسیقی و نقاشی موجب خوداثباتی نشوند بهره‌ی از حیات ندارند و نمی‌توانند تحرک و پویایی پدید آورند. در مجموعه اردوی ضرب کلیم می‌گوید:

ملتها بی معجزه به سرفرازی نمی‌رسند

هنر عاری از ضرب کلیم به چه کار می‌آید
اقبال اعتقادی به هنر برای هنر ندارد، بلکه هنر را برای زندگی می‌خواهد. به نظر وی «خوب آن چیزی است که موجب استحکام شخصیت شود، و بد به چیزی اطلاق می‌شود که آن را ضعیف می‌سازد. هنر، دین و اخلاقیات باید از نقطه نظر شخصیت مورد داوری قرار گیرند.^۱»

اقبال ریاضت کشیدن، نفس‌کشی و نیز رنج کشیدن را تقبیح می‌کند، زیرا موجب فرار از واقعیت‌های زندگی می‌شوند. روزه و دیگر عبادات اسلامی من آدمی را پالوده می‌سازند و رو به کمال می‌برند، نه آن که روح را ضعیف سازند. او در بیتی زیبا ضمن تأکید بر صیانت من می‌گوید:

غافل از حفظ خودی یک دم مشو ریزه الماس شو، شب‌نم مشو^۲

خواهش را از ذهن خود بیرون انداخت، زیرا رنج حاصل خواهش است.

۱- از مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی اسرار خودی، صص XXI-XXII

۲- اسرار خودی، بیت ۵۹۱. این بیت در تمثیلی آمده که اقبال تحت عنوان «حکایت طایری که از تشنگی بی‌تاب بود» برای نشان دادن اهمیت شخصیت استوار ذکر کرده:

طایری از تشنگی بی‌تاب بود	در نـن او دم مثال موج دود
ریزه الماس در گلزار دید	تشنگی نظّاره‌ی آب آفرید
از فریب ریزه خورشید تاب	مرغ نادان سنگ را پنداشت آب
مایه اندوز غم از گوهر نشد	زد بر او منقار و کامش‌تر نشد
گفت الماس ای گرفتار هوس	تیز بر من کرده منقار هوس
قطره‌ی آبی نیم، ساقی نیم	من برای دیگران باقی نیم
قصد آزارم کنی دیوانه‌یی	از حیات خود نما بیگانه‌یی
آب من منقار مرغان بشکند	آدمی را گوهر جان بشکند
طایر از الماس کام دل نیافت	روی خویش از ریزه تابنده نافت

انتقادی که خود اقبال از شوپنهاور دارد در خور توجه است. او تأسف می خورد که «از دید شوپنهاور که فیلسوف بدینی است، جهان زمستانی تمام نشدنی است که اراده‌ی کور، خود را در آن به صورت چیزهای زنده‌ی متنوع و نامحدود عیان می کند که برای لحظه‌ی کوتاه از پدید آمدنشان غمی‌نند و سپس برای همیشه ناپدید می شوند»^۱. همچنین در پیام مشرق در قطعه‌ی تحت عنوان «شوپنهاور و نیچه» درباره‌ی وی می گوید:

مرغی ز آشیانه به سیر چمن پرید
خاری ز شاخ گل به تن نازکش خلید
بدگفت فطرت چمن روزگار را
از درد خویش و هم زغم دیگران تپید
داغی ز خون بی گنهی لاله را شمرد
اندر طلسم غنچه فریب بهار دید

در گلوی او نوا فریاد گشت
نافت مثل اشک چشم بلبلی
لرزه بر تن از هراس آفتاب
یکدم از ذوق نمود استاده‌ی
بهره‌ی از زندگی نابرده‌ی
زیب مژگانی، چکید آماده‌ی
در دهانش قطره‌ای شب‌نم چکید
از تو پرسم قطره‌ی یا گوهری؟
از حیات دیگری سرمایه ساخت
ریزه الماس بود و او نبود
ریزه الماس شو، شب‌نم مشو
حامل صد ابر دریا بار باش
سیم شو از بستن سیماب خویش
آشکارا ساز اسرار خودی

حسرت اندر سینه اش آباد گشت
قطره‌ی شب‌نم سر شاخ گلی
تاب او محو سپاس آفتاب
کوکب رم خوی گردون زاده‌ی
صد فریب از غنچه و گل خورده‌ی
مثل اشک عاشق دل داده‌ی
مرغ مضطر زیر شاخ گل رسید
ای که می خواهی ز دشمن جان بری
چون زسوز تشنگی طایر گداخت
قطره، سخت اندام و گوهر خو نبود
غافل از حفظ خودی یکدم مشو
پخته فطرت، صورت کهسار باش
خویش را دریاب از ایجاب خویش
نغمه‌ی پیداکن از تار خودی

مثنوی اسرار خودی را مترجم تحت عنوان شرار زندگی شرح کرده است.

گفت اندر این سرا که بنایش فتاده کج
صبحی کجا که چرخ در او شامها نچید
نالید تا به حوصله آن نوا طراز
خون گشت نغمه و ز دو چشمش فروچکید
سوز فغان او به دل هدهدی گرفت
با نوک خویش خار ز اندام او کشید
گفتش که سود خویش ز جیب زیان برآر
گل از شکاف سینه زرناب آفرید
درمان ز درد ساز، اگر خسته تن شوی
خوگر به خار شو که سراپا چمن شوی^۱

همانندی و دیدگاه واقعی

الف) عینیت یافتن اراده / من

به رغم همه آنچه که گفته آمد، مشابهاتی میان افکار این دو فیلسوف وجود دارد. شوپنهاور معتقد به عینیت یافتن اراده است. به نظر وی بدن اراده عینیت یافته و مفهوم مرئی خواهشهایمان است. او می‌گوید «اجزاء بدن باید... با خواهشهای اصلی که اراده، خود را به وسیله آنها آشکار می‌سازد، کاملاً مطابقت داشته باشند؛ آنها مفاهیم مرئی این خواهشها هستند. دندانها، گلو و روده‌ها گرسنگی عینیت یافته هستند؛ آلات تناسلی عینیت میل جنسی هستند؛ دستان آزمونند و پاهای شتابان با خواهشهای غیرمستقیم اراده مطابقت دارند و مبین آنند^۲». اقبال نیز در اسرار خودی می‌گوید:

۱- میکده لاهور (کلیات فارسی اقبال)، محمد بقایی ماکان، انتشارات اقبال، ص ۲۲۲

۲- The World as Will and Idea نوشته Schopenhauer، ص ۱۴۱

چیست اصل دیده‌ی بیدار ما؟ بست صورت، لذت دیدار ما
کبک، پا از شوخی رفتار^۱ یافت بلبل از سعی نوا^۲ منقار یافت
(ابیات: ۱۴۶ و ۱۴۵)

این اندیشه‌ی است که در واقع مولوی قرن‌ها قبل از شوپنهاور بیان داشته؛
آنچه او در ابیات زیر اظهار نموده تقریباً شبیه دیدگاه مذکور است:

باده در جوشش گدای جوش ما چرخ در گردش گدای هوش ما
باده از ما مست شد، نی ما از او قالب از ما هست شد، نی ما از او
(دفتر اول: ۱۸۱۱-۱۸۱۲)

وباز مولوی در این مورد که در پس پشت خود عینیت یافته، نیروی نیاز
قرار دارد، می‌گوید:

ز آنک بی حاجت خداوند عزیز می نبخشد هیچ کس را هیچ چیز
گر نبودی حاجت عالم زمین نافریدی هیچ، رب العالمین
و این زمین مضطرب محتاج کوه گر نبودی نافریدی پر شکوه
و رنبودی حاجت افلاک هم هفت گردون نافریدی از عدم
آفتاب و ماه و این استارگان جز به حاجت کی پدید آمد عیان
پس کمند هست‌ها حاجت بود قدر حاجت مرد را آلت بود
چشم ننهادست حق در کوز موش زانک حاجت نیست چشمش بهرنوش
(دفتر دوم، ۳۲۸۴ و ۳۲۷۹-۳۲۷۴)

۱- مولوی همین مضمون را در دفتر پنجم مثنوی نیز در قالب سه تمثیل بیان می‌دارد:
سگ بخفته اختیارش گشته گم چون شکنجه دید، جنبان کرد دُم

۱- شوخی رفتار: به ناز رفتن؛ خرامان رفتن
۲- از سعی نوا: به سبب تلاش در نغمه سرایی

اسب هم حوحو کند، چون دیدجو چو ببیند گوشت گربه، کرد مو
دیدن آمد جنبش آن اختیار همچو نفخی ز آتش انگیزد شرار
(۲۹۷۷-۹)

ب) ماده غیرآلی^۱ دارای اراده / من است

میان اقبال و شوپنهاور، علاوه بر آنچه که مذکور افتاد، شباهت چشمگیر دیگری هم وجود دارد. به نظر شوپنهاور حتی ماده غیرآلی دارای اراده است و اراده دارای مراتب مختلفی است که از موجودات غیرآلی تا آلی را شامل می‌شود. شوپنهاور می‌گوید، «من نیروهای مرموزی را تشخیص می‌دهم که خود را در تمام اجسام طبیعی عیان می‌سازند و از نوع همان اراده‌یی هستند که در من است ولی فقط به حسب منزلت با آن تفاوت دارند^۲». او همچنین می‌گوید، این نیرو را «..وجودی باطنی می‌دانم که به تنهایی هر نیاز واقعی (یعنی معلول حاصل از علت) را به عنوان پیش فرض^۳ خود معنا و اعتبار می‌بخشد. این نیرو در ارتباط با انسانها منش^۴ نامیده می‌شود، در ارتباط با یک سنگ کیفیت^۵ نام می‌گیرد، ولی در هردو مورد یکی است. زمانی اراده نامیده می‌شود که بی‌درنگ شناخته شود. ضعیف‌ترین میزان نمود و عینیت آن در سنگ و قوی‌ترینش در انسان است^۶».

اقبال نیز بی‌حرکت بودن ماده را قبول ندارد. او با نظریه نسبیت در فیزیک نوین همراهی است که بر اساس آن «دیگر ذره‌یی از ماده چیزی دایمی به‌شمار نمی‌آید که حالت‌های گوناگون به خود بگیرد، بلکه مجموعه‌یی است از رویدادهای مربوط به هم^۷. جمود گذشته همراه با ویژگی‌هایی که ماده‌گرایان

1. inorganic matter

۲- *The World as Will and Idea* ، ص ۱۶۴

3. presupposition

4. character

5. quality

۶- *The World as Will and Idea* ، ص ۱۶۴

۷- بنابراین نظریه‌هایی مانند حرکت جوهری ملاصدرا که در خصوص ماده و حرکت هستند با توجه به تعاریف فیزیک نوین دیگر موضوعیتی ندارند.

بر ماده بستند تا آن را واقعی‌تر از اندیشه‌های ناپایدار جلوه دهند، رخت بر بسته است.^۱» به نظر وی نیز من یا خود مراتبی دارد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «دستگاه موسیقی زندگی، آهنگی جز خودی نمی‌نوازد، نوایی که اندک اندک اوج می‌گیرد و در بشر به تکامل خویش می‌رسد.^۲» [در جاویدنامه می‌گوید:

زندگی شرح اشارات خودی است لا والّا از مقامات خودی است]

(بیت ۱۳۶۷)

اینکه هر موجودی اساساً روحانی است، نکته‌یی نیست که شوپنهاور آن را کشف کرده باشد، زیرا این را هم مولوی که یک موحد پیرو اصالت روح^۳ بوده، شش قرن پیش از او اظهار داشت. بنا به گفته وی هیچ ماده‌یی ایستا و بی حرکت نیست. در مثنوی می‌گوید:

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند با من و تو مرده با حق زنده‌اند

(دفتر اول، ۸۳۸)

البته این موضوع که من یا خود، مراتبی دارد در واقع اندیشه‌یی اسلامی است. قرآن می‌گوید:

اوست که شما را جانشین پیشینیان روی زمین گردانید و مرتبه برخی از شما را بالاتر از مراتب برخی دیگر برد تا شما را در آن چه داد بپازماید.

(انعام، ۱۶۵)

یک حدیث می‌گوید «آدمیان معدن‌اند، مثل معدن زر و سیم.^۴» یعنی این که آنها طبیعت و ظرفیت متفاوت دارند.

۱- بازسازی، ص ۸۰

۲- همان، صص ۱۳۷ و ۱۳۸

3. spiritual monist

۴- نقل از *Commentary on Mathnavi* نوشته R.A.Nicholson، ج ۱، بخش II، ص 313

فصل سوم

نیچہ و اقبال



فردریک ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)

I. اراده و ارزشهای بشری

تفاوت

۱- من

نیچه

من افسانه است

نیچه جسم را مهمتر از روح می‌شمارد. به عقیده وی «جسم اساسی‌تر از روح است؛ این آخری منبعث است از بررسی غیر علمی رنجهای جسمی. (چیزی که آن را ترک می‌کند. اعتقاد به حقیقت رویاها)^۱»

همچنین، نیچه من را چیزی صرفاً موهوم می‌داند، و می‌گوید «ذهن^۲ (روان) آن نیست که پیشتر می‌گفته‌اند، بلکه چیزی است بر پایه خیال..... آیا لازم است که مفسری در پس پشت تفسیری که فعلاً در دست است قرار دهیم؟ حتی این هم خیال‌پردازی و پنداشت است^۳». نیچه اعتقادی به حقیقت روحانی من ندارد.

۱- *The Will to Power* نوشته Nietzsche (ترجمه، Anthony M. Ludovice) کتابهای

III و VI، ص 18 و 19

2. subject

۳- مأخذ پیشین، ص 12 و 13

اقبال نیز با اشاره به کتاب میل به قدرت نیچه (جلد ۲، ش ۲۰-۱۲) می‌گوید که او در این خصوص دیدگاهی عقلی را برگزیده و از کانت پیروی نموده «بنابه گفته نیچه من افسانه است. حقیقت این است که او به این موضوع با دیدی کاملاً عقلی نگریسته و بناچار به چنین نتیجه‌یی رسیده. کانت در کتاب نقد خرد محض نتیجه می‌گیرد که خدا، جاودانگی و آزادی به رغم افسانه بودنشان برای مقاصد عملی سودمندند. نیچه در این نتیجه‌گیری فقط از کانت تبعیت می‌کند»^۱.

اقبال

اقبال من را حقیقتی روحانی می‌داند نه افسانه. او این حقیقت را در ابیات زیبای زیر بیان می‌دارد:

اگر گویی که من وهم و گمان است نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من که دارای گمان کیست یکی در خود نگر! آن‌بی نشان کیست؟^۲
[در این جا اقبال به روش دکارتی ثابت می‌کند که می‌توانیم در هستی هر کس و هر چیزی، و نیز به جهان محسوس و علمی که از طریق حواس و احساساتمان حاصل می‌آید، شک کنیم ولی نمی‌توانیم در وجود من که شک و فکر از اوست، شک کنیم.]

همچنین اقبال آن را واقعیتی روحانی می‌داند و می‌گوید که از نیروی هدایت‌کننده خدا نشأت می‌گیرد^۳. به نظر وی «قرآن در مورد جنبه هدایت‌کنندگی من، بیانی صریح دارد:

تو را از روح می‌پرسند، بگو: روح ناشی از فرمان پروردگارم است، و به شما جز اندکی علم داده نشده^۴.» (بنی اسرائیل، ۸۵)

۱- *Thoughts and Reflections of Iqbal* تألیف S.A.Vahid، ص ۲۳۹

۲- شرح گلشن راز جدید، م.ب.ماکان، انتشارات فردوس، ابیات ۲۸۹-۲۸۱

۳- بازسازی، صص ۱۸۴ و ۱۸۵
۴- همان، ص ۱۸۴

اقبال با تصنیف کتاب اسرار خودی، که من موضوع محوری آنست، دیدگاهش را در این مورد روشن می‌سازد. او می‌گوید «مثنوی اسرار خودی و دیدگاه نیچه کاملاً مغایر یکدیگرند. اسرار خودی تماماً مبتنی بر حقیقت خودی است که نیچه آن را باور ندارد»^۱.

۲- جاودانگی

نیچه

دور جاودان^۲

نیچه و اقبال، هر دو معتقد به جاودانگی من می‌باشند، ولی تصورشان در این خصوص کاملاً متفاوت است. نیچه معتقد است که بعد از مرگ چیزی به نام روح باقی نخواهد ماند. روح حتی زودتر از بدن می‌میرد. او با بی‌رحمی به معتقدان جاودانگی می‌گوید: «آیا می‌خواهید باری دایمی بر شانه‌های زمان باشید»^۳. اقبال می‌گوید «او (نیچه) می‌بایست چنین بگوید، زیرا از زمان تصویری غلط داشت، و هرگز سعی نکرد موضوع اخلاق را که در زمان مکتوم است مورد بررسی قرار دهد»^۴.

با این همه، نیچه معتقد به نوعی جاودانگی با ماهیتی کاملاً مادی است. او جاودانگی را دور جاودان مراکز نیرو می‌داند. او معتقد به «دور جاودان» است؛ یعنی این که هیچ شخصی پس از مرگ از بین نمی‌رود. نه تنها انسان، بلکه هر چیزی پس از مدتی کوتاه پی در پی رجعت خواهد کرد. او دیدگاههایش را بر فرضیه علمی صرف قرار داده که زمان را نیرویی بی‌پایان و مادی می‌داند که به علت ثابت بودن از بین نمی‌رود. از همین رو معتقد است که: تو خواهی گفت، اکنون می‌میرم و ناپدید می‌شوم.

۱- *Thoughts and Reflections of Iqbal*، ص 240

2. eternal recurrence

۳- نقل از نامه اقبال به نیچه، مندرج در *The Poet of the East* تألیف A.Beg، ص 315

۴- همان

و در یک لحظه هیچ می شوم. ارواح مانند اجسام فانی اند.
ولی زنجیره علتها که من در آن جای دارم باز می گردد
که مرا دوباره خواهد آفرید!
بار دیگر با این خورشید می آیم، با این زمین، با این عقاب؛
با این مار - نه به زندگانی نو، یا زندگی بهتر، یا زندگی مشابه:
من بار دیگر، جاودانه به این زندگی مشابه و همانند می آیم، در کلیات و جزئیاتش،
تا بار دیگر بازگشت ابدی همه چیزها را تعلیم دهد
تا دوباره از ظهر عظیم و از انسان سخن سرکنم.
تا بار دیگر ابرانسان را به بشر ندا دهم^۱

فرانک مگیل^۲ دیدگاه نیچه را با نقل گفته‌های مشهوری از وی به نحوی
عالی توضیح داده. مگیل در شرح «همه چیز می رود، همه چیز باز می گردد؛ و
چرخ هستی جاودانه می گردد»^۳ می گوید: «هر چه اکنون اتفاق می افتد، قبلاً
اتفاق افتاده و بار دیگر روی خواهد داد. چیزهای بزرگ جهان و نیز چیزهای
کوچک باز می گردند. ابتدا به نظر می رسد که زردشت بازگشت چیزهای
کوچک و آدمیانی را که از انسان واقعی بسیار دور افتاده اند غیر ممکن می داند،
ولی بعد بازگشت همه را شامل می شود - نه آن که فقط برای بهترینها باشد، یا
بخشی خاص، یا همه بجز بدترینها، بلکه همه باز می گردند، اعم از بهترین و
بدترین - البته پذیرش این امر برایش دشوار است. ولی سرانجام مشتاق
می شود که به خاطر حقیقت دور جاودان از عقیده بهبود دست بدارد»^۴.

۱. *Thus Spake Zarathustra* ترجمه Thmoas Common، صص 247 و 248

(چنین گفت زردشت، بیمار رو به بهبود)

2. Frank N. Magill

۳- مأخذ پیشین

۴- *Masterpieces of World Philosophy* نوشته N. Magill، ص 690

چنین تصویری در مورد جاودانگی بسیار وحشتناک است، و احتمالاً سر در برداشت نیچه از علم نوین فیزیک دارد. در پس پشت این باور هیچ تضمین معتبری وجود ندارد، زیرا «حتی اگر فقط چند چیز در مکانی محدود و زمانی نامحدود وجود داشته باشند هرگز لزومی ندارد یک ریخت و ترکیب را مدام تکرار کنند. تصور کنید سه چرخ هم اندازه حول محوری می‌گردند و هر کدام بر نقطه‌ای قرار دارند که در مجموع می‌شود سه نقطه‌ی دنبال هم در یک خط مستقیم. اکنون اگر چرخ دوم دوبرابر چرخ اول بگردد و نیز اگر سرعت چرخ سوم نصف سرعت چرخ اول باشد، هرگز با ترتیب نخستین باز نمی‌گردند. نیچه در آثارش هیچ کوششی برای ارائه دلیلی علمی در مورد این نظریه به خرج نمی‌دهد، بلکه تأکید می‌ورزد بر تأثیر اخلاقی مکتوم در آن، و حتی بیش از این، بر قبول آن به عنوان امری بسیار انسانی و نیز بر شادمانی‌یی که شخص استثنایی می‌تواند احساس کند - وحشتی که آدمی به محض پایان یافتن زندگی‌اش حس خواهد کرد.^۱»

اقبال در مورد نظریه دور جاودان توضیحاتی بسیار در خور تأمل ارائه داده. در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید «شور و شوقی که او برای آینده انسان داشت به نظریه دور جاودان انجامید که شاید مایوس‌کننده‌ترین اندیشه در مورد جاودانگی باشد که تاکنون از ذهن بشر تراویده. تکرار جاودان به معنای "حدوث" جاودان نیست، این همان اندیشه قدیمی در مورد وجود است که به هیأت تازه‌ی "شدن یا پدید آمدن" در آمده است.^۲»

در جای دیگری از بازسازی اندیشه می‌گوید «در تاریخ اندیشه معاصر یک نظر مثبت در مورد بقای روح وجود دارد، منظورم نظریه "دور جاودان" نیچه است. این نظر نه تنها بدان سبب که نیچه آن را با شور و حالی پیامبرگونه ابراز داشته در خور بررسی است، بلکه بدین جهت که کشش و کوششی در افکار

۱- Encyclopedia of Philosophy، ص 512

۲- بازسازی، ص ۲۹۲

جدید آشکار می‌سازد نیز قابل تأمل است. نظریه مذکور، همانند الهامی شاعرانه در زمانی که به ذهن نیچه رسید به اندیشه دیگران هم خطور کرد، ولی منشاء آن را می‌باید در ذهن هربرت اسپنسر^۱ جست. درواقع جنبه تصویری^۲ این نظریه بیش از دلیل منطقی آن برای پیامبر جدید جالب بوده است. این خود شاهی بر این امر است که تصدیق و اثبات اشیاء، پیش از آن که کار مابعدالطبیعه باشد، بیشتر به الهام ربط پیدا می‌کند. ولی با این همه، نیچه به نظریه‌اش شکلی استدلالی داد.... قول او بر این فرض مبتنی است که مقدار نیرو در عالم کم و زیاد نمی‌شود و در نتیجه محدود است.^۳ به نظر او مکان فقط صورتی ذهنی است؛ و این سخن بی‌معناست که بگوییم جهان در مکان، یعنی در یک خلأ مطلق قرار گرفته است. ولی نیچه در مورد موضوع زمان با کانت و شوپنهاور هم عقیده است. می‌گوید زمان یک صورت ذهنی نیست، فرآیندی واقعی و نامتناهی است که تنها به شکل "دوره‌ای"^۴ و متناوب قابل تصور است. از این رو معلوم می‌شود که در یک فضا یا مکان خالی متناهی چیزی به نام هدر رفتن نیرو وجود ندارد. مراکز این نیرو معدود، و تعداد ترکیب آنها کاملاً قابل احتساب است. برای این نیروی همیشه فعال نه آغاز و انجامی وجود دارد، نه تعادل و موازنه‌ای و نه تغییر اولین و آخرین متصور است. از آنجا که زمان نامحدودی گذشته است، بنابراین تاکنون همه‌ی ترکیب‌هایی که می‌توانست در مراکز نیرو صورت پذیرد، انجام یافته است. هیچ رویداد تازه‌ای در عالم رخ نمی‌دهد، هر آنچه اکنون اتفاق می‌افتد قبلاً در اجزاء بی‌شمار زمان اتفاق افتاده است، و به همین نحو در آینده هم تداوم

۱- Herbert Spencer (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) معروفترین متفکر انگلیسی قرن نوزدهم که تحت تأثیر داروین بوده است.

2. ideal

۳- امروز علوم طبیعی خلاف این نظر را ثابت کرده‌اند، یعنی اندازه نیرو در ماده هم کاهش و هم افزایش می‌یابد.

4. periodic

خواهد یافت. به نظر نیچه ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است، باید ثابت و غیر قابل تغییر باشد و رفتار مراکز نیرو، با توجه به گذشت این زمان نامحدود باید شکل ثابت و قطعی خویش را تاکنون گرفته باشد. همان واژه‌ی "دور"^۱ مفهوم این تغییرناپذیری و ثبات را در خود دارد. علاوه بر این، باید نتیجه بگیریم که ترکیبی از مراکز نیرو که یک بار روی داده، باید بازگشتی همیشگی داشته باشد، وگرنه هیچ ضمانتی حتی برای بازگشت ابرانسان^۲ نخواهد بود.

همه چیز بازگشته است: از شعرای یمانی گرفته تا عنکبوت، و اندیشه‌های تو در این لحظه و این آخرین اندیشه‌ی تو که هرچیزی بازخواهد گشت. ای برادر! پیمانه‌ی عمر تو چونان محفظه‌های ساعت شنی، پیوسته پرخواهد شد، هیچگاه خالی نخواهی ماند. این مداری که تو در آن چون ذره‌ای هستی، دوباره درخشدن خواهد گرفت.

دورجاودان نیچه چنین است. فقط نوع نامنعطف‌تری از تفکر ماشینی است که بر واقعیتی مسلم قرار نگرفته، بلکه تنها مبتنی است بر فرضیه مقدار ثابت نیرو در جهان. همچنین، با مسأله‌ی زمان به طور جدی برخورد نکرده است. زمان را عینی و صرفاً به صورت رشته‌ای نامتناهی از رویدادها می‌نگرد

1. recurrence

۲. *superman* از نظر نیچه کسی است که آمیزه‌ای از خصیصه‌های اسکندر و داوینچی را داشته باشد. [از آن‌جا که نیچه از فرهنگ ایرانی بسیار متأثر بوده است هیچ بعید نیست که این دو چهره را جانشین «رستم دستان» و «شیر خدا» کرده باشد که از ترکیبشان انسان آرمانی مولوی پدید می‌آید:

زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
لازم به ذکر است که در آثار نیچه مفاهیمی را دقیقاً منطبق با اندیشه‌های برآمده از ایران می‌توان یافت که او جز در مواردی بسیار معدود به مأخذ آن‌ها اشاره نکرده است. از جمله در جایی می‌گوید به آمد و شد زنان ننگرید زیرا عقل را زایل می‌سازد که این برداشتی است منفی از این بیت معروف ترجیع بند سعدی:

زان رفتن و آمدن چه گویم می‌آئی و می‌روم من از هوش]

که بارها و بارها تکرار می‌شود و باز دور تازه از سر می‌گیرد. چنانچه زمان، به صورت یک حرکت دَوْرانی دایمی تصور شود جاودانگی را به‌طور مطلق ناپایدار می‌سازد. نیچه خود به این موضوع پی برده است و عقیده‌اش را نه به عنوان جاودانگی بلکه به صورت نظری در مورد حیات که پشتوانه‌ی جاودانگی است و آن را قابل دوام می‌سازد، وصف می‌کند. آنچه که بنابر قول نیچه، جاودانگی را پایدار می‌سازد چیست؟ آن چیز، همان انتظاری است که از یک دور ازمانی [ترکیب مراکز نیرو می‌رود که وجود ما را می‌سازد و عاملی ضروری در به وجود آمدن ترکیب آرمانی است که نیچه به نام "ابرانسان" می‌خواند. ولی ابرانسان به دفعات نامتناهی در زمان‌های پیش از خود وجود داشته است. تولدش غیر قابل اجتناب است، چنین دورنمایی چگونه می‌تواند شوقی در من برانگیزد؟ آدمی مشتاق چیزهایی است که به‌طور مطلق نو و تازه باشند. به نظر نیچه چیزی مطلقاً نو و تازه وجود ندارد که به اندیشه درآید. این فکر چیزی جز اعتقاد به تقدیر نیست، متتها با مفهومی بدتر از آن چه در کلمه "قسمت" وجود دارد. چنین عقیده‌ی، صرف‌نظر از آن که جامعه‌ی بشری را برای مبارزه با مصائب حیات بر نمی‌انگیزاند، بلکه میل به تلاش را در او ویران و کشتش و کوشش من را به سکون بدل می‌سازد^۱».

اقبال

نظر اقبال در مورد جاودانگی با آن چه نیچه می‌اندیشد، به لحاظ کیفی تفاوت دارد، زیرا از برترین آرمان برخوردار است. او می‌گوید «جاودانگی را برترین آرمان بشری می‌دانم که آدمی باید همه نیرویش را بر آن متمرکز کند، در نتیجه همه انواع فعالیتها، از جمله کشمکش را ضروری می‌شمارم و معتقدم که منجر به استحکام هر چه بیشتر شخصیت انسان می‌شوند^۲».

۱- بازسازی، صص ۲۰۵ - ۲۰۲

۲- از نامه اقبال، نقل از نیکلسون در کتاب *The Poet of The East* تألیف A.Beg،

اقبال معتقد به جاودانگی فردی^۱ است. «بسیار بعید به نظر می‌رسد وجودی که سیر تکاملیش میلیون‌ها سال به طول انجامیده، به صورت چیزی بی‌مصرف دور انداخته شود. بلکه می‌تواند به عنوان یک "من" که همیشه در حال رشد معنوی است و خود را مصفاً^۲ می‌سازد، به حقیقت عالم پیوندد^۳.» و سپس با ادامه این بحث می‌افزاید «حجت قرآن در مورد پدیده‌ی پیدایش دوباره "من" بر قیاس پیدایی نخستین آن است»

انسان گوید: وقتی مردم چه‌طور دوباره زنده بیرونم خواهند آورد؟ آیا انسان به یاد ندارد که اول هیچ چیز نبود و ما او را آفریدیم^۴.

(مریم: ۶۶ و ۶۷)

ولی اقبال می‌گوید که پیدایی مجدد انسان در روز رستاخیز با جسم خاکی نخواهد بود. به نظر وی «رستاخیز رویدادی خارجی نیست. هدف نهایی فرایند حیات در درون "من" است»^۵ و باز از قرآن استناد می‌جوید که می‌گوید:

چگونه وقتی مُردیم و خاک شدیم [زنده می‌شویم]. این بازگشتی غیرممکن است. ما می‌دانیم که زمین از آن‌ها چه کم می‌کند و نزد ما نامه‌یی است نگاهدار [حسابها].

(ق: ۴-۲)

تصورى که اقبال از جاودانگی فردی دارد، مبتنی بر نصّ قرآنی است. قرآن می‌گوید:

هیچ موجودی در آسمانها و زمین نیست، مگر آن که خدا را فرمانبر است. به تحقیق شمارشان کرده و کاملاً برشمرده، و همه آنها در روز رستاخیز تنها به نزدش می‌آیند.

(مریم: ۹۵ و ۹۶)

1. individual immortality

۲- تلمیح به سوره شمس، آیات ۱۰-۷
۳- بازسازی، ص ۲۰۹
۴- همان، ص ۲۱۲
۵- بازسازی، صص ۲۱۱ و ۲۱۲

دیگر این که اقبال معتقد به جاودانگی تدریجی^۱ "خود" است که آن را [منوط به] «اعمال گذشته من و امکانات آینده اش»^۲ می‌داند و به صورت «مجموعه‌یی از "من" های مرتبه دانی [می‌شمارد] که وقتی ارتباط و تأثیر متقابلشان به درجه معینی از هم‌نواختی و وحدت رسید، من برتری از میانشان پدیدار می‌شود. رسیدن جهان است به نقطه‌یی که می‌تواند خود را هدایت کند، آن جا که شاید حقیقت غایی رمز و رازش را آشکار می‌سازد و امکانی برای پی بردن به ماهیت نهایی خویش فراهم می‌آورد»^۳. اقبال با اشاره به قرآن می‌گوید «بنابراین به تعبیر قرآن در درون بشر نیرویی زاینده و روحی متعال وجود دارد که در سیر تکاملی‌اش از یک مرحله‌ی وجود به مرحله دیگر پران می‌شود»^۴.

به علاوه اقبال به شدت حامی جاودانگی مشروط^۵ است. به نظر وی، جاودانگی حق بشر نیست؛ بلکه او فقط نامزد رسیدن به چنین مرتبه‌یی است. جاودانگی را تنها خود کاملاً تکامل یافته کسب می‌کند. او این موضوع را در گلشن راز جدید به زیبایی بیان می‌دارد:

از آن مرگی که می‌آید چه باک است خودی چون پخته شد از مرگ پاک است
[از مرگ دیگری لرزد دل من دل من، جان من، آب و گل من
ز کار عشق و مستی برفتادن شرار خود به خاشاکی ندادن
به دست خود کفن بر خود بریدن به چشم خویش، مرگ خویش دیدن^۶
تورا این مرگ هر دم در کمین است بترس از وی که مرگ ما همین است]

(ابیات: ۲۳۱-۲۲۷)

1. progressive immortality

۳- همان، صص ۱۸۹ و ۱۹۰

۲- بازسازی، ص ۲۱۲

۴- بازسازی، ص ۴۷

5. conditioned immortality

۶- مضمون این مصرع را قیاس کنید با بیت زیر از حکیم سنایی یکی از شخصیت‌های محبوب اقبال:

خرمن خود را به دست خویشتن سوزیم ما کرم پيله هم به دست خویشتن دوزد کفن

در کتاب بازسازی اندیشه دینی می‌گوید «حتی مفهوم "کن فیکون شدن عالم" که بی‌درنگ پس از آن، روز داوری است، نمی‌تواند بر آرامش کامل یک "من" که بالندگی تمام یافته تأثیری داشته باشد»^۱.

ولی این جاودانگی چگونه حاصل می‌شود، یا به بیان دیگر کدام خود را می‌توان کاملاً متحقق و پیشرفته^۲ دانست که به جاودانگی نایل می‌آید؟ اقبال می‌گوید «زندگی عرصه‌یی برای فعالیت [آزاد] من و مرگ، اولین آزمون ترکیبی^۳ آن است. چیزی به نام اعمال شادی آور و حزن‌انگیز وجود ندارد، اعمال انسان یا نگاهبان "من" می‌باشند و یا آن را از بین می‌برند. عمل، هم می‌تواند "من" را به انحلال سوق دهد، و هم خط‌مشی آینده‌اش را به او تعلیم کند. شرط اصلی عمل نگاهداری و حفظ "من" خواه متعلق به خودم باشد یا دیگران، محترم داشتن آن است. پس جاودانگی حق کسی نیست، جز آن که با تلاش شخصی حاصل شود. از میان آفریدگان تنها بشر شایسته جاودانه شدن است»^۴. به نظر وی فقدان جد و جهد یا حالت رخوت موجب از میان رفتن «من» می‌شود. از این روست که به وضوح می‌گوید «آن چه سبب حفظ جد و جهد می‌شود، جاودانگی‌مان را فراهم می‌آورد»^۵. بنابراین، مرگ در چنین موردی معبری است از حالتی به حالت دیگر. در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید «چنانچه اعمال کنونی ما بتواند "من" را علیه هراس و لرزه‌یی که ناشی از فنای جسمانی است کاملاً تجهیز کنند، آنگاه مرگ، تنها گذرگاهی است از حالتی به حالت دیگر، که قرآن آن را به عنوان "برزخ" توصیف می‌کند»^۶.

اقبال در اثری تحت عنوان «یادداشت‌هایی در مورد نیچه» موضوع نایل آمدن به جاودانگی را با وضوح بیشتر شرح می‌دهد. او می‌گوید «به نظرم

۱- بازسازی، ص ۲۰۷

2. realized and developed

3. synthetic

۴- بازسازی، ص ۲۱۰

۵- از مقدمه نیکلسون بر ترجمه اسرار خودی، ص XXI

۶- بازسازی، ص ۲۱۰

سؤالی که در این جا باید بدان پرداخت این است که آیا این خود یا من ضعیف مخلوق و وابسته می تواند در برابر ضربه مرگ باقی بماند و به این ترتیب عنصری جاودان در ساختار عالم شود؟ پاسخی که مثنوی اسرار خودی سعی می کند به شیوه‌ی البته شاعرانه و به طریقی فیلسوفانه به این پرسش بدهد، این است که من بشری می تواند با اتخاذ روشی خاص در زندگی جاودانه شود و به این ترتیب آن را با سرچشمه غایی حیات مرتبط سازد. مراحل مختلف رشد آن در اسرار خودی ذکر شده^۱.

۳- میل به قدرت

نیچه

الف) میل به قدرت؛ نیروی اولیه در پس همه انگیزه‌ها

اصل اساسی فلسفه نیچه، میل به قدرت است. در پس پشت تمامی انگیزه‌ها و اعمال زندگی بشری نیروی بزرگتری جمع شده. میل به قدرت، نیروی اولیه است که بقیه انگیزه‌ها از آن ناشی می شوند. خلاصه این که به نظر نیچه میل به زندگی، میل به قدرت است. تمایل اساسی در همه مخلوقات، در تمام رقابتها و در کلیه آثار هنری کسب قدرت بیشتر است. «هر موجود زنده‌ای در پی آن است تا قدرتش را تخلیه کند - زندگی خودش میل به قدرت است؛ از این رو صیانت نفس فقط یکی از نتایج غیرمستقیم و عادی‌ترین آنهاست^۲».

همچنین از نظر نیچه تمامی ارزشها نتیجه میل به قدرت است. «تمامی ارزش‌گذاریها فقط نتایج و دیدگاههای محدودی هستند در خدمت این یک قلم اراده: ارزش نهادن، به خودی خود، چیزی نیست جز میل به قدرت^۳».

۱- Notes on Nietzsche نوشته Iqbal، ص 240

۲- Beyond Good and Evil، نوشته Nietzsche، ترجمه Helen Zimmern، فصل 1،

۳- Will to Power، صص 146 - 147

علاوه میل به انباشتن نیرو محدود است به پدیده حیات، تغذیه، تولید مثل، توارث، جامعه، دولتها، آداب و رسوم و اقتدار. آیا مجاز نیستیم فرض کنیم که این میل نظیر نیروی محرک شیمیایی و نظم کیهانی است؟^۱ نیچه معتقد است که میل در هر مرکز قدرتی می‌خواهد قوی‌تر شود. از همین رو می‌گوید «نه تنها حفظ نیرو، بلکه کمترین مقدار اتلاف [صورت می‌گیرد]». بنابراین تنها واقعیت این است که «میل در هر مرکز قدرتی قوی‌تر می‌شود - [و آن فقط] نه برای حفظ خویشتن، بلکه میل به تصاحب، تسلط، برتری یافتن و قوی‌تر شدن [نیز هست]»^۲. علاوه بر این به نظر نیچه «معیار حقیقت در افزایش احساس قدرت است»^۳.

ب) جنگ دارای ارزش بزرگی است

نیچه با توجه به این موضوع فکر می‌کند که جنگ ارزشی بزرگ در بر دارد. او برای کسب قدرت جنگ را توصیه، و صلح را محکوم می‌کند. شما صلح را به عنوان وسیله‌ی برای جنگهای جدید دوست خواهید داشت - و صلح کوتاه را بیش از آرامش طولانی^۴.

سفارستان می‌کنم که به جای کار کردن بجنگید.

سفارستان می‌کنم که به جای صلح کردن نبرد کنید.

بهرتر است کارت‌ان نبرد و صلحتان پیروزی باشد.

تنها آن کس که تیر و کمانی به کف دارد می‌تواند آسوده باشد: به جز این، مجادله پیوسته ادامه خواهد داشت.

بهرتر است صلحتان پیروزی باشد.

آیا بر این باورید که آرمان عالی حتی جنگ را هم مقدس می‌سازد؟

۱- Will to Power، ص 163

۲- همان، صص 163-164

۳- همان، قطعه 534 و صفحه 49

۴- Thus Spake Zarathustra، ص 47

به شما می‌گویم: این جنگِ عالی است که هر آرمانی را مقدس می‌سازد.

جنگ و شهادت کارهای بزرگتری از شفقت انجام داده‌اند.

دلیری شماست که تاکنون موجب نجات قربانیان شده، نه دلسوزیتان^۱.

بنابراین، اگر زردشت - سخنگوی نیچه - نمادهای عقاب و مار را بر

می‌گزیند، با فلسفه‌اش سازگاری دارد.

بی تردید، این مفهوم از قدرت و جنگ، اندیشه‌یی هوسناک و ظالمانه است. «آدمی شگفت‌زده می‌شود که وقتی تمامی اروپا در مهلکه جنگهای خودخواهانه، سنتها و دستاوردهای فرهنگی بسیار گرانبهایش را که پروریده همکاری، امنیت، رفاه اجتماعی و خویشنداری بود، از یاد می‌برد، نگاه نیچه که خود آنها را بسیار می‌ستوده به کجا منعطف بوده؟^۲» به علاوه «جای تردید است که در عصر نوین نسلی از مردم اروپا به واقع پدید آمده باشد؛ به تحقیق حقایق زیست‌شناسی حکایت از جذابیت جنگ‌ها ندارند، زیرا گل حیات جوانان را پرپر می‌کنند^۳».

اقبال

اقبال نیز از قضیه نیرومندی و قدرت حمایت می‌کند، ولی با دیدگاه نیچه در این مورد، بسیار متفاوت است. برداشت وی از قدرت دارای لایم‌جو (ی‌هلا مات مظاع) لایم‌جو به بدقتعه و است‌سای قلاخای‌اهشزرا (حسن‌الاهی) است. تصور وی از قدرت با کیفیاتی نظیر رعنائی، دلبری و مهربانی ممزوج شده. در مورد انسان با قدرت می‌گوید:

مرد مؤمن مثل قطره شبنم است که جگر لاله را خنک می‌کند

و نیز آن توفانی است که قلب دریاها را می‌لرزاند

در بیتی دیگر می‌گوید:

۱- مأخذپیشین، ص 48

۲- The Story of Philosophy نوشته Will Durant، ص 442

۳- The History of Muslim Philosophy نوشته William Kelly Wright، ص 398

قهاری و غفاری و قدوسی و جبروت

چهار عنصراند که فرد را مسلمان می‌سازند^۱

اقبال هم به جنگ باور دارد ولی نه به آن معنا که نیچه به آن عقیده دارد و آن را فقط برای کسب قدرت و نیرو توصیه می‌کند. نظر اقبال در این خصوص مبتنی است بر اندیشه اسلامی جهاد که فقط جنگیدن با بدکاران است. در جاویدنامه می‌گوید:

جنگ شاهان جهان غارتگری است

جنگ مؤمن سنت پیغمبری است

جنگ مؤمن چیست؟ هجرت سوی دوست

ترک عالم، اختیار کوی دوست

آن که حرف شوق با اقوام گفت

جنگ را رهبانی اسلام گفت^۲

(ابیات: ۷۱۸-۷۱۶)

قابل ذکر است که وقتی دیکینسون^۳ فلسفه اقبال را به دلیل «سخت بودن» مورد انتقاد قرار داد و آن را ظاهراً شبیه اندیشه نیچه دانست، او دیدگاه خود را به وضوح بیان داشت و گفت «به اعتقاد من، واقعیت مجموعه‌یی است از افرادی^۴ که می‌خواهند با ستیزیدن تبدیل به یک کل منسجم شوند، چرا که به ناگزیر باید سازگاری متقابل داشته باشند. این کشاکش به منظور تحول اشکال برتر زندگی و جاودانگی شخصی امری ضروری است... به عقیده من در تمام انواع فعالیت، از جمله کشاکش، نیازی وجود دارد که می‌خواهد شخصیت نوع بشر را هر چه بیشتر استوار سازد. به همین علت است که

۱- کلیات اردوی اقبال، ص ۵۲۲

۲- این مصرع اشاره دارد به حدیث نبوی «الجهاد رهبانیه الاسلام» و نیز یادآور حدیثی دیگر: «علیکم بالجهاد فانه رهبانیه امتی» برای توضیح بیشتر ر.ک: در شبستان ابد (شرح جاویدنامه) نوشته م.ب.ماکان، انتشارات اقبال، ص ۳۱۸

3. Dickinson

4. individuals

عرفان نظری و درویشی عاری از تحرک را محکوم می‌کنم. علاقه‌ام به ستیزیدن عمدتاً اخلاقی است نه سیاسی، حال آن که نظر نیچه در این مورد به احتمال زیاد فقط سیاسی بود.^۱»

اقبال نیچه را برای دیدگاه نامتعادلش در مورد قدرت محکوم می‌کند. از همین رو در وصفش می‌گوید: دیوانه‌یی به کارگه شیشه‌گر رسید.^۲

۴- اخلاق

نیچه

الف) قدرت، خوب و ضعف بد است

به نظر نیچه خوب چیزی است که قدرت داشته باشد و بد، چیزی است فاقد قدرت. او می‌گوید که در زندگی واقعی فقط یک مسأله مطرح است و آنهم اراده قوی و ضعیف است. «هر چیزی که ناشی از قدرت باشد خوب است و هر چه از ضعف پدید آید بد است».^۳

اخلاق و عقل، همانند دین جایی در نظریه نیچه ندارند. او می‌گوید: «فلسفه، دین و اخلاق نشانه‌های انحطاط‌اند».^۴

و نیز می‌گوید «مطمئناً، عقل وسیله میل به قدرت است».^۵ تصور نیچه از اخلاق حاصل فلسفه‌اش در مورد قدرت است و پیوندی نزدیک با آن دارد. «به خلاف اشتیاقش به قدرت، میانه‌یی با عقل و اخلاق ندارد، اینها فقط

۱- از نامه اقبال به نیکلسون، مندرج در *The Poet of the East* تألیف A.Beg صص 315 و 316

۲- مصرعی از یک غزل‌گونه دو بیتی در مجموعه پیام مشرق تحت عنوان «نیچه»:
از سستی عناصر انسان دلش تپید فکر حکیم پیکر محک‌تر آفرید
افکند در فرنگ صد آشوب تازه‌یی دیوانه‌یی به کارگه شیشه‌گر رسید
(میکده لاهور، ص ۲۲۴)

۳- نقل از *Ethics for Today* نوشته Harold H. Titus، ص 157

۴- *The Will to Power* نوشته Nietzsche ج 2، کتابهای 3 و 4، ص 96

۵- *A History of Philosophy* نوشته Frank Thilly، ص 505

سلاحی هستند در دست قدرت که فریب حقه‌هایش را می‌خورند.^۱ به عقیده نیچه مردم طبقه برتر، مافوق اصول اخلاقی هستند. این ضوابط درواقع برای ضعفا و مظلومان است.

بنابراین نیچه ارزیابی مجدد تمامی ارزشهای حاکم بر اصول و ضوابط سنتی را امری ضروری می‌شمارد. او ارزشهای کهن اشرافیت و معیارهای طبقه اشراف را توصیه می‌کند که به نظر آنان «خوبان» یعنی: کسانی مثل خودشان - «جانوران بور» محتشم، اربابان، حکمرانان و مالکان ثروتمند و مقتدر که افرادی شجاع، رک‌گو، صدیق و صافی ضمیر بودند و تمایلی به حشر و نشر با مردم طبقات پایین نداشتند. «بد» از نظر اربابان به معنای عامه مردم بوده است که اشراف بر آنان تسلط داشتند، مردمی سیاه‌چرده، کریه‌منظر، احمق، نوکرصفت، ترسو، دروغگو و خائن که فقط درخور بردگی بودند تا باکار بسیار و مزد کم پشتوانه‌یی برای زندگی آزاد و ماجراجویانه و فرهنگی اربابان باشند. از سوی دیگر، بردگان می‌اندیشند که «خوب» یعنی مثل آنان بودن - فقیر، ناتوان، نیازمند، رنجور، بیمار، زشت، مطیع، کوتاه‌فکر و ساده لوح؛ و «شر» یعنی به اشراف شباهت داشتن - شرور، ظالم، شهوتران، سلطه‌جو و قدرتمند.^۲

ب) ضرورت است

نیچه شر و بدی را به دلیل آن که مسبب قدرت هستند مورد تأیید قرار می‌دهد. شر و همه انواعش برای اقویا، نه تنها مجاز، بلکه لازم شمرده می‌شوند. حرص، رشک و حتی تنفر موضوعاتی ضروری در روند تلاش، انتخاب و زنده ماندن هستند. شر برای خیر مثل گونه^۳ است در وراثت، چنان

۱- مأخذ پیشین، صص ۱۶۴ - ۱۶۳

۲- *The History of Muslim Philosophy* نوشته W.K.Wright، ص ۳۹۶ و ۳۹۷

که ابداع و تجربه نسبت به آداب و رسوم؛ تا قوانین کهن و «نظم» تقریباً از میان نرود، هیچ پیشرفتی وجود نخواهد داشت. اگر شر چیزی خوب نبود از بین می‌رفت. باید از زیادی خوب بودن پرهیز کنیم، انسان باید بهتر و ضرورتر شود.^۱ بنابراین جای عجبی نیست اگر نیچه به جای ضابطه اخلاقی، شهوترانی، عشق به قدرت و خودخواهی را فضیلت می‌شمارد. او می‌گوید:

شهوترانی، قدرت‌طلبی و خودخواهی: این سه چیز تاکنون بیشتر از همه مورد طعن و لعن بوده، و بدترین و کاذب‌ترین شهرتها را داشته‌اند - این سه چیز را به لحاظ بشری به خوبی وزن خواهم کرد.^۲ نیچه همچنین اظهار می‌دارد که رذیلت یا شر که معمولاً به این نحو تلقی می‌شوند، درواقع چنین نیستند. او با بررسی‌ئی دقیق، همه آن چیزهایی را که غالباً بد شمرده می‌شوند، خوب می‌نامد. غریزه جنسی که «همه پشمینه‌پوشان متنفر از جسم^۳» آن را طعن و لعن می‌کنند برای آزادگان و پاکان فضیلت است. شهوت حکمرانی که تمدنها را از میان می‌برد کاری درخور ابر انسان است. خودخواهی، همان رذیلتی که بندگان فقط در اربابان‌شان سراغ دارند، فضیلتی ضروری برای هر جسم و روح بزرگ است. نخستین فرمان این است که خودت را دوست بدار؛ قانون بزرگ این است: «همسایه‌تان را نبخشید! انسان چیزی^۴ است که باید فاتح شود^۵».

ج) اخلاق خواجه‌گی و بندگی

نیچه بر بنیاد چنین تفکری نظریه «اخلاق خواجه‌گی» و «اخلاق بندگی» را

۱- نقل از جان استوارت میل در کتاب *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص 423

۲- *Thus Spake Zarathustra*، ص 208 (درباره سه بدی)

۳- مقصود کشیشان و راهبان مسیحی است.

4. something

۵- *Masterpieces of World Philosophy* نوشته N. Magill، ص 690

مطرح می‌سازد. او می‌گوید که اخلاق خواجگی متعلق به انسانهای قدرتمند است که از نظر وی استحقاق این را دارند که طبقه حاکم شوند. آنان برتر از اصول اخلاق سنتی هستند و خود پدیدآورنده دستگاه اخلاقی خویشند. او می‌گوید که «وقتی فرمانروایان مفهوم "خوب" را معلوم می‌دارند، این نظم متعالی و غرورآفرین که به عنوان وجه ممیز در نظر گرفته شده، سلسله مراتب را مشخص می‌کند. نوع والای انسان هر آنچه را که به خلاف این نظم متعالی و غرورآفرین ظاهر شود از خود دور می‌سازد و بی‌ارزش می‌داند.^۱» اشراف مردم عادی را پست می‌شمارند. به نظر آنان، «همه اشراف اساساً معتقدند که مردم عوام عاری از صداقت هستند.» اشراف یونان باستان به خودشان می‌گفتند - "ما صادقان"^۲ اشراف خالق ارزشها هستند.^۳ ولی به عکس، اخلاق بندگی موجد فروتنی، ترحم، ناتوانی، نوع دوستی و تمنای کمک است. این اخلاق ناشی از علاقه به امنیت، صلح و ریاکاری است که به انتقام پنهانی می‌انجامد و در آن هیچ جایی برای قدرت، شجاعت، جنگاوری و علاقه به خطر کردن وجود ندارد. او می‌گوید «اخلاق بندگی اساساً ناشی از منفعت طلبی است. اینجا خاستگاه ضدیت معروف میان خیر و شر است - در مورد شر فرض بر این است که در آن قدرت، خطر، وحشت، زیرکی و نیرویی خاص وجود دارد که زیر بار حقارت نمی‌رود. پس بر اساس اخلاق بندگی، آدم "بد" موجب ترس می‌شود؛ حال آن که در اخلاق خواجگی، دقیقاً آدم "خوب" سبب ترس می‌شود و در پی ایجاد آن است و آدم بد موجودی حقیر شمرده می‌شود.^۴»

این نوع اخلاق، ترحم، مهربانی و فروتنی فضیلت شمرده می‌شوند. به نظر وی «با توجه به طرز فکر برده، آدم خوب باید در هر حال انسانی بی‌آزار

۱- *Beyond Good and Evil*، ص ۲۲۷ ۲- همان، ص ۲۲۸

۳- همان ۴- همان، ص ۲۳۱

باشد: خوش خلق، زودباور، احتمالاً کمی ساده‌دل، [یعنی] آدمی خوب^۱. اخلاق بندگی، همچنین اخلاق جماعت گله‌وار نیز نامیده شده، زیرا حافظ دیدگاه یک گله است^۲. در پس پشت اخلاق بندگی نیز علاقه به قدرت وجود

1. un bonhomme

۲- [دلزدگی از جماعت ناآگاه و آنان را با گله برابر دانستن در آثار بسیاری از اندیشمندان به نوعی اظهار شده. از جمله در داستان معروف دیوژن حکیم یونانی که مولوی آن را در غزلی جاودانه ساخته است:

زاین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
غالب دهلوی شاعر فیلسوف نیز، خلق را گروهی خر تصور می‌کند و در شعری به اردو با شوخ طبعی خاص خود می‌گوید که «گرچه برخی مسیح واقعی را سواری می‌دهند و بعضی نیز مسیح کذاب راه ولی چون نیک بنگری همه خرند».

علامه اقبال نیز وقتی به دموکراسی پرداخته غرب می‌تازد، می‌گوید:
گریز از طرز جمهوری، غلام پخته کاری شو که از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی‌آید
در یک رباعی منسوب به خیام، همین مضمون به بیانی دیگر آمده:

گاوی است بر آسمان، قرین پروین گاوی است دگر نهفته در زیرزمین
گر بینایی، چشم حقیقت بگشا زیر و زبر دو گاو مثنی خر بین
هرمان هسه، نویسنده معروف آلمانی نیز، در اثر مشهورش *دمیان*، زندگی عامه مردم را «گله‌وار» توصیف می‌کند و از زبان یکی از شخصیت‌های رمان یاد شده می‌گوید «افرادی بودیم واقف یا در طریق وقوف که تلاشمان مستقیماً معطوف بدان بود تا هر چه بیشتر به یک آگاهی تمام عیار دست یابیم، حال آن که دیگران سعی و هدفشان آن بود که عقاید، آرمانها، وظایف و حتی زندگی و آینده‌شان را براساس روش جماعتی پایه بریزند که گله‌وار زندگی می‌کنند.» (ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات تهران، ص ۲۲۷).

سنایی نیز مردمی را که در پیرامون خود می‌بیند، غیرقابل اعتماد و اعتناء می‌داند. مردمی چندان خالی‌الذهن و ناآگاه که به آسانی بازیچه دست این و آن می‌شوند. بنابراین اتکاء به چنین مردمی را نفی می‌کند و آن را خود فریبی می‌داند:

ازپی رد و قبول عامه خود را خر مکن زان که کار عامه نبود جز خری یا خرخری
گاو را دارند باور در خدایی عامیان نوح را باور ندارند از پی پیغمبری
در حدیقه می‌گوید:

از برای قبول عامه مناز بی‌خبروار، خیره مهره مبار
بهر مثنی خر، آب شرع مبر بی‌گه و پنبه‌دانه گاو مخر

دارد. بردگان شورش می‌کنند و می‌خواهند قدرت اربابان را مهار کنند. تنفرشان از اقتدار اربابان از آن روست که می‌خواهند خودشان صاحب قدرت شوند.^۱

به نظر نیچه، دیگر تفاوت اساسی میان اخلاق خواجه‌گی و بندگی چنین است: «اشتیاق به آزادی، میل به شادمانی و لذایذ ناشی از احساس آزادی به عنوان اموری ضروری متعلق به خلقیات و اخلاق بندگی است؛ و به همین سان ترفند و اشتیاق به حرمت نهادن و فداکاری از نشانه‌های پایدار شیوه تفکر و ارزیابی اشرافی است».^۲

هارولد تیتوس تمامی نظریه نیچه را درخصوص اخلاق خواجه‌گی و بندگی بدین‌گونه جمع‌بندی کرده است: «بنا به گفته نیچه ترقی و پیشرفت واقعی پدید خواهد آمد ولی نه با قیام ضعفا و رهایی توده‌ها، بلکه از طریق پرورش نژاد برتر بشر. ابرانسان باید علیه توده‌ها برخیزد نه آن که با ایشان همدلی کند. سلسله مراتب در زمره قوانین طبیعی است و نه برابری و حقوق برابر. گروه‌های فرودست می‌توانند همچنان توهماتشان را حفظ کنند، ولی آنها به عنوان شالوده‌یی که انسان برتر می‌تواند بر آن بنا شود، مورد نیازند. توده‌ها می‌توانند همچنان پیرو اخلاق بندگی‌شان باشند. ولی انسان برتر که میل به قدرت در وی حاصل شهامت، زیبایی و فرهنگ است می‌تواند "حکم مطلق" را نفی^۳ و فراسوی نیک و بد زندگی کند».^۴

اقبال

نیچه ملاک نیک و بد را به ترتیب در قدرت و ضعف می‌داند، حال آن که معیار اقبال در این خصوص انسجام شخصیت است. عواملی که موجب

خر نبیند فرشته، معذور است
خر عامه به جو کری نکند]

دیو مردم زبند من دور است
از پی عامه کس خری نکند

۱. *Ethics for Today* نوشته Harold H. Titus ، ص 158

۲. *Beyond Good and Evil* ، ص 231

3. categorical imperative

۴. *Ethics for Today* ، ص 58

انسجام شخصیت شوند خوب به شمار می آیند و آنچه نامنسجمش سازد بد است.^۱ چنان که پیشتر گفته شد از نظراقبال شخصیتی منسجم عاری از جمال نیست. اقبال شریا بدی را محکوم می کند، زیرا موجب قساوت می شود. بی تردید او نیز معتقد به اخلاق خواجهگی و بندگی است، منتها از منظری متفاوت. نیچه نظرش به شدت مبتنی بر تفاوت های زیست شناختی در انسانهاست، حال آن که اقبال به عکس معتقد به شکستها و موفقیت های شخصی است. ارزش آدمیان با معیار عملشان سنجیده می شود. [فرقی میانشان نیست] مگر این که آن را ثابت کنند، وگرنه به یکسان ارزشمندند. لوس کلود مایتر^۲ در این مورد به درستی اظهار می دارد که «به عقیده نیچه دو نوع انسان وجود دارد: ارباب و برده. حال آن که از نظر اقبال همه موجودات بشری به یکسان باارزشند»^۳.

۵- اشرافیت

نیچه

الف) تعالی انسان برتر

نیچه معتقد به اشرافیت است؛ یعنی طبقه یی از افراد برتر که دارای قدرت و امکانات است. اینان به لحاظ زیست شناسی اینچنین زاده شده اند. نیچه فقط برای آنان ارزش قایل است. او اظهار می دارد که «ابرا انسان هدف است، نه نوع بشر»^۴. به عقیده وی «هدف آدمی از تلاش نباید برای تعالی همگان باشد، بلکه باید برای پیشرفت افراد عالیترو قویتر باشد»^۵.

۱- نقل از مقدمه ترجمه انگلیسی نیکلسون از اسرار خودی، صص XXI و XXII

2. Luce Claude Maitre

۳- Introduction to the Thought of Iqbal ترجمه Luce Claude Maitre به کوشش

۴- The Story of Philosophy، ص 424

M. Dar، ص 34

۵- همان

ب) انسان عامی درخور احترام نیست

بنا به گفته نیچه، مردم عادی، جماعت زنان، دولت یا جامعه به طور کلی در قیاس با اشراف تدریجاً بی اهمیت می‌شوند. به نظر وی برای افراد عادی، که آنها را «گله‌ها» و «اجسام» می‌خواند، جایگاه درخور احترامی وجود ندارد. او به شیوه‌ی زردشت که مبلغ افکارش است، می‌گوید:

ای آفرینندگان! زردشت در جستجوی کسانی است که در درویدن و شادمانی همراه وی باشند، زردشت جستجو می‌کند:

او را چه کار با گله‌ها و گله داران و اجساد^۱

این افکار نیچه برای جوامع متمدن و با فرهنگ پذیرفتنی نیست. فیلسوفان بی‌شمار، نیچه را برای چنین اندیشه غیرانسانی به سختی مورد انتقاد قرار دادند. برتراند راسل تأسف می‌خورد که بنا به گفته نیچه «سعادت مردم عوام فی‌نفسه بخشی از خوبی نیست. هر چه ذاتاً خوب یا بد است فقط در معدودی برتر وجود دارد؛ آنچه برای بقیه پیش می‌آید اهمیت ندارد^۲».

ویلیام کلی رایت می‌گوید، نیچه در مورد اشراف ادعا می‌کند که مردی قوی پیوسته افرادی قوی به وجود می‌آورد، ولی این دعوی درستی نیست. رایت می‌گوید که «بسیاری از متفکران معتقدند که اغلب اوقات تکثیر جمعیت بدون در نظر گرفتن امکان ارائه خدمات صورت می‌گیرد. امید است زمانی برسد که با دانشی دقیق در زمینه بهبود نژاد بتوان معلوم داشت که چه کسی باید عقیم شود، چه کسی نشود، یا چه کسانی باید به تنظیم خانواده پایبند باشند. ولی در حال حاضر اطلاعات علمی چندان موثقی در این مورد وجود ندارد^۳».

ویل دورانت نیز عقیده نیچه را این چنین نفی می‌کند: «این که دوره‌های عالی فرهنگی، همان اعصار اشرافیت موروثی بوده‌اند، توهمی رایج است:

۱- *Thus Spake Zarathustra*، ص 18

۲- *History of Western Philosophy* نوشته Bertrand Russel، صص 735 و 736

۳- *The History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 398

اتفاقاً به عکس، ادوار شکوفای پریکلِس^۱، مدیسی^۲، الیزابت^۳ و عصر رمانتیک^۴ با ثروت بورژوازی در حال رشد پرورده شدند و فعالیت‌های خلاق در زمینه ادبیات و هنر از سوی فرزندان طبقه متوسط انجام گرفت نه خانواده‌های وابسته به طبقه اشراف؛ - توسط کسانی نظیر سقراط که پسر یک قابله بود، یا ولتر که پسر یک وکیل دعاوی بود، و همین طور شکسپیر که پدرش قصاب بود... در سیاست نیز چنین است، زیرا اگر سیاستمداران نابغه صرفاً به این سبب که از اشراف نسب نمی‌برند حذف شوند تأثیرش زیانبار خواهد بود؛ به تحقیق بهترین معیار "سپردن کار به کاردان" است و در نظر گرفتن استعدادش، نه اصل و نسبش، زیرا اکثر نوابغ در میان تنگدست‌ترین خانواده‌ها چشم به جهان گشوده‌اند.^۵

اقبال نیز نیچه را از این حیث مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید «نیچه... از "سلطه گله" نفرت دارد و از عوام ناامید است، او هر فرهنگ برتری را مبتنی بر پرورش و رشد اشرافیتی ناشی از ابرانسان می‌داند. ولی آیا عوام مطلقاً ناامید کننده‌اند؟ مردمسالاری اسلام از گسترش موقعیت اقتصادی سر بر نیاورده؛ بلکه اصلی روحانی است مبتنی بر این فرض که هر انسانی مرکز نیرویی پنهان است، امکاناتی که می‌توان آن را با پرورش نوع خاصی از شخصیت بسط داد. اسلام مردانی با والاترین نوع زندگی و قدرت را از همین

۱- Pericles فرمانروا و خطیب بزرگ و جنگاور آتنی (۴۹۵-۴۲۹ ق.م). ابنیه پارتنون، ادئون، و الوزیس به فرمان وی ساخته شد. در زمان او شعرایی مانند سوفوکلس و اورپید پدید آمدند. دوره حکومت وی از لحاظ ادبیات و صنایع به پایه‌یی رسید که آن را قرن پریکلِس نامیدند.

۲- Medici خاندانی که از قرن چهاردهم تا شانزدهم میلادی در فلورانس فرمانروایی می‌کردند و مشوق هنر و ادبیات بوده‌اند.

۳- Elizabeth الیزابت اول (۱۵۳۳-۱۶۰۳) ملکه‌ای مقتدر و حامی ادبیات، هنر و تجارت بود.

۴- Romantic Age از قرن هژدهم تا اواخر قرن نوزدهم که قدرت و اعتبار طبقه اشراف از دست می‌رود و فساد و انحطاط اخلاقی شان به تدریج برملا می‌شود و مورد انتقاد قرار می‌گیرد.

۵- The Story of Philosophy نوشته Will Durant ص ۴۴۴

مردم عامی پدید آورده است. پس آیا مردمسالاری اسلام اولیه نفی تجربی تفکر نیچه نیست؟^۱»

ج) تنفرش نسبت به زنان

دیگر این که نیچه جماعت زنان را به دیده تحقیر می نگرد و آنان را جنسی ضعیف تر می داند. او تنفرش را از آنان آشکارا نشان می دهد و می گوید: همه چیز زن معیاست و به یک پاسخ می انجامد که آن زادن است. مرد به چشم زن وسیله یی بیش نیست. هدف همیشه فرزند است. و اما زن برای مرد چیست؟

مرد واقعی دو چیز می خواهد: خطر و بازی. از این روست که زن را به عنوان خطرناکترین بازیچه ها برمیگزیند.

مرد را برای جنگیدن باید پرورید و زن را برای به بار آوردن جنگجویان: هر کاری جز این سفیهانه است.^۲

جنگجو میوه های بسیار شیرین را خوش ندارد، و از همین رو زن را، زیرا شیرین ترین زنان باز تلخند.

زن بهتر از مرد با روح کودکان آشناست، ولی مرد بیش از زن به بچه شبیه است...

.... زن باید مطیع باشد تا برای سطح خود ژرفایی بیابد - زن ذاتاً سطحی است، چونان کفی است که بر آب کم عمقی به این سو و آن سو می رود. ولی مرد ذاتاً عمیق است و در گذرگاههای زیر دریا جریان دارد. زن به قدرتش اذعان دارد ولی فهم نمی کند...

گفتم: ای زن! آن حقیقت موجد را با من بگو.
و آن پیرزن چنین گفت:

«هرگاه سوی زنان می روی، تازیانه ات را فراموش مکن!»

در جای دیگری نیز همین نظر موهن را در مورد زنان اظهار می دارد:

از زن چنان لذت می بریم که گویی مخلوقی است زیباتر، ظریف تر و

۱- از مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی، اسرار خودی، ص ۲۲۹

۲- *Thus Spake Zarathustra*، صص ۶۹ و ۷۰

اثیری تر. چه لذتی دارد دیدن مخلوقات که ذهنشان فقط متوجه رقص و امور بیهوده و زخارف است. اینان پیوسته مایه نشاط روح ژرف وجدی مردان بوده‌اند.^۱

از این روست که می‌گوید:

زن دلایل فراوان برای شرمساری دارد: زیرا در وی فضل فروشی، سطحی نگری، خانم معلمی، گستاخی تنگ نظرانه، افسار گسیختگی و بی‌ملاحظگی بسیار نهفته است - فقط توجه کنید به رفتارش نسبت به کودکان! - در واقع آنچه که جلوی این خصایص را تاکنون به بهترین وجهی گرفته و بر آنها غالب آمده، ترس از مرد بوده است.^۲

علاوه بر اینها، نیچه به عفت زن هم معتقد نیست. او می‌گوید: آیا پاکدامنی کاری احمقانه نیست؟ ولی این حماقت در ما پدید آمد نه ما، در آن.

زن فقط برای این است که بچه به دنیا بیاورد و وسیلهٔ تفریح جنگجویان و اشراف باشد. «آنچه اهمیت دارد وجود شهوت ناشی از عشق در میان مردان و زنان است، زیرا هر موجودی حاصل شهوت است. چاره درد همه زنان فرزند زادن است؛ این تنها نفعی است که آنان پیوسته برای مردان داشته‌اند.^۳ هر مرد به دو چیز احتیاج دارد: خطر و بازی. علاقه‌اش به زن برای آنست که او "خطرناکترین بازیچه" است.^۴» به علاوه «مردان فقط بد هستند، ولی زنان شرّاند. از این روست که آنان خطرناکند. مردان تنها با انقیاد کامل می‌توانند بر آنان غالب آیند.^۵»

نیچه زنان را با حیواناتی نظیر گربه و گاو برابر می‌گیرد. «او می‌گوید زنان نهایتاً نیمه انسانند، و بیشتر شبیه گربه و گاو.^۶»

۱- *History of Philosophy* نوشته B. Russel صص 731 و 732. نقل از *Will to Power*

۲- *Beyond Good and Evil*، ص 182 (قطعه 232)

۳- فقیهی نیز در این ایام گفته است، «کار زن فقط زائیدن و کار مرد پول در آوردن است.»

۴- *Masterpieces of World Philosophy* نوشته F.N. Magill، ص 688

۵- همان

۶- همان

این نظر نیچه موجب انتقادات شدیدی شده است. برای مثال توضیح نقادانه برتراند راسل در این مورد قابل تأمل است. او با اشاره به نیچه می‌گوید «عقیده‌اش در مورد زنان مانند هر مردی تجسم احساسش نسبت به آنان است، احساسی که آشکارا ناشی از ترس است، "تازیانه‌ات را فراموش مکن"، - ولی از هر ده زن نه نفرشان تازیانه را از وی خواهند گرفت، این را خودش هم می‌دانست، از همین رو از زنان دوری می‌جست، و با اظهارات ناخوشایند غرور جریحه‌دارش را تسکین می‌بخشید^۱». در واقع «او به دلیل آن که نتوانست زن دلخواهش را بیابد موضعی چنان ناخوشایند نسبت به زنان گرفت که شایسته یک فیلسوف نبود و برای یک مرد غیرطبیعی می‌نماید؛ از آنجا که محروم از سایه والدین و ارتباطات دوستانه بود هرگز درنیافت که دلپذیرترین لحظه‌های زندگی حاصل همدلی و تفاهم است نه جنگ و استیلاء. زندگی او چندان نپایید یا به قدر کافی عمر نکرد تا بر اظهارات ترک جوش خود قبای حکمت بپوشاند. شاید اگر بیش از آن می‌زیست، ای بس که نظرات آشفته‌اش بدل به فلسفه‌یی منسجم می‌شد^۲».

د) نادیده گرفتن جامعه

نیچه یک فردگرایی تمام عیار است. مقصود وی از فردیت^۳، چیزی جز فردیت اشراف نیست. او از دولت و جامعه متنفر است. از این روست که می‌گوید «جنون در فرد به ندرت پیش می‌آید ولی برای گروه‌ها، احزاب، ملتها و اعصار امری عادی است^۴».

۱- *History of Philosophy* نوشته B. Russel، ص 734

۲- *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص 442

۳- *individuality* معنای فردیت به طور عام عبارت است از صفات جسمانی و معنوی از قبیل سرشت، مزاج، حساسیت، ذوق و افکاری که موجب تمایز یک فرد از افراد دیگر می‌شود. گرچه فردیت به طور خاص مترادف شخصیت است، اما متفکران جدید بین این دو مفهوم فرق گذاشته و گفته‌اند که فردیت مجموع صفاتی است که فرد را از افراد هم‌نوع خود متمایز می‌سازد، در حالی که شخصیت مجموع صفاتی است که شخص را برای زندگی در یک جامعه معین آماده می‌کند.

۴- *Beyond Good and Evil*، ص 98

نیچه دولت را «خونسردتر از تمام غولهای خونسرد»^۱ می نامد. به نظر وی دولت یکی از بزرگترین دشمنان بشر است.

او به این سبب از دولت متنفر است که با رعایت مساوات میان اشراف و مردم عادی مفهوم فردیت را در «طبقات اجتماعی» ضایع می سازد. او این برابری را «مساوات اجباری» می نامد. به نظر وی دولت از آن رو بزرگترین دشمن آدمیان است که با مقرراتش فردیت خاص خود را اعمال می کند.^۲ دولت سازمانی غیراخلاقی است. از این روست که می گوید «دولت یا سازمان غیراخلاقی از درون عبارت است از: پلیس، قوانین کیفری، مقام و مرتبه اجتماعی، تجارت، و خانواده. اما از برون عبارت است از: میل به جنگ و قدرت و فتح و انتقام».^۳

او همچنین اشراف را ضروری ترین و برترین طبقه می شمارد و بر این اساس می گوید «جایی که دولت وجود نداشته باشد - فقط انسانی پدید می آید که زاید نیست: در آنجاست که آوای انسانهای ضروری آغاز می شود، نغمه یی منفرد و منحصر به فرد. ای برادران! جایی را بجوید که در آنجا دولت وجود نداشته باشد. آیا رنگین کمان و پلهای ابر انسان را نمی بینید؟»^۴

نیچه در مورد مردم عادی می گوید: «کسانی که برای عده کثیری دام می گسترند و آن را دولت نام می دهند، ویرانگرند: شمشیری بر سرشان آخته می دارند و صد اشتیاق در قلبشان برمی انگیزند».^۵

به نظر نیچه خطای بنیادین در این است که «به جای فرد، جماعت»^۶ هدف و مقصود باشد! جماعت فقط وسیله است و نه چیزی بیشتر! ولی این روزها

۱- *Thus Spake Zarathustra*، ص 49

۲- *The Masterpieces of World Philosophy* نوشته N. Magill، ص 688

۳- *Will to Power*، ص 184 ۴- *Thus Spake Zarathustra*، ص 52

۵- همان، ص 49

۶- نیچه کلمه جماعت را طوری به کار می برد که بیشتر معنای گله (herd) از آن استنباط می شود.

مردم سعی می‌کنند از جماعت همان تصویری را داشته باشند که از فرد دارند و حقوق برتری نسبت به شخصیت‌های منفرد به آن اعطا کنند. چه اشتباه وحشتناکی! علاوه بر این، همه اینها یعنی اجتماعی شدن، برای مثال، همدردی جنبه *بالرزشتر* سرشتمان دانسته شده.^۱»

ویل دورانت دیدگاه نیچه را به درستی بیان می‌دارد و می‌گوید «هدف هیچ تجربه‌ی خوشبختی توده‌ها نیست، بلکه مقصود بهبود و پیشرفت نوع^۲ است. بهتر است جوامع به این نتیجه دست یابند که هیچ نوع [یا طبقه] برتری نباید پدید آید. جامعه وسیله‌ی است برای تقویت نیرو و شخصیت فرد؛ گروه، به خودی خود، هدف نیست.^۳»

اس. ئی. فراست می‌گوید که بنا به گفته نیچه «جامعه صرفاً عرصه‌ی است که اقویا فرصت قدرت نمایی می‌یابند تا جوایزشان را به دست آورند، حال آن که ضعیفا شکست خورده و از میدان رقابت بیرون کشیده شده‌اند تا به کلی کنار گذاشته شوند. از آنجا که عدم مساوات خصیصه ذاتی و حالت طبیعی انسان است، تبدیل آن به مساوات اجباری امری غیرطبیعی است.^۴»

اقبال

فلسفه اقبال با تصورات نیچه به کلی متفاوت است. او معتقد به حکومت طبقه اشراف نیست و سلطنت موروثی یا طبقه اشراف را از این حیث محکوم می‌کند. او بشریت را به دیده احترام می‌نگرد، برای زن جایگاهی خاص قایل است، و سهمی برای دولت و نیز جامعه در رشد شخصیت بشری منظور می‌دارد.^۵

۱- *Will to Power* ص 214-215

۲- type: طبقه یا گروهی که ویژگی‌های مشترک دارند.

۳- *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص 425

۴- *Ideas of The Great Philosophers* نوشته S.E.Frost صص 228-229

۵- در این مورد ر.ک: اقبال با چهارده روایت، فصل «معیار ارزشهای انسانی از دیدگاه اقبال»

اقبال به شدت معتقد به واقعیت خودی^۱ بود و از این رو اعتقادی عظیم به تواناییهای انسان داشت. همه انسانهای دارای عقیده و عمل صحیح، امکانات گسترده‌یی برای پرورش استعدادهای ذاتی خویش دارند. بشریت به معنای افراد بسیار زیاد یا طبقه‌یی خاص نیست. از نظر وی، خودی چیزی مفروض نیست، بلکه واقعیتی است قابل رشد و گسترش. «اگر انسان گام اول را برندارد، اگر از امکانات درونی خود بهره نگیرد، اگر فشاری را که زندگی پیشرفته بر وی وارد می‌سازد احساس نکند، آنگاه روحش مثل سنگ سخت، و به ماده‌یی مرده بدل می‌شود، اما زندگی و طیران معنوی او منوط به ایجاد رابطه با محسوساتی است که رویاروی او قرار دارند. این رابطه سر در دامن معرفت دارد و معرفت یا شناخت همان ادراک حسی است که با نیروی فهم به کمال می‌رسد.^۲» اقبال این مفهوم را به زیبایی در ابیات زیر بیان می‌دارد:

سبزه چون تاب دمید^۳ از خویش یافت

همت او سینه گلشن شکافت

چون خودی آرد به هم نیروی زیست

می‌گشاید قُلْزُمی از جوی زیست^۴

همچنین از نظر اقبال «ظهور و افزایش فردیت‌هایی که هر یک می‌خواهند امکانات خویش را ابراز دارند و به دنبال رسیدن به حاکمیت خاص خود هستند بناچار دشمنی و ستیزه‌ول‌انگیزا عصار را نتیجه می‌دهد.^۵»

قرآن بر واقعی بودن خودی و تحول‌پذیری هر فرد تأکید می‌کند: «سوگند به جان و آن که جان را برداخته، و بدکاری و پرهیزکار بودنش را به او الهام کرده. هر که جان مصفا کرد در ستگار شد. و هر که آن را بیالود زیانکار^۶».

1. self - realization

۳- تاب دمید: توان رویدن

۲- بازسازی، ص ۴۸

۴- شرار زندگی (شرح اسرار خودی) ابیات ۱۲۴ و ۱۳۳

۶- سوره شمس، آیات ۱۰-۷

۵- بازسازی، ص ۱۶۱

اقبال انسان را، منهای شأن و مرتبه‌اش، اصولاً موجودی قابل احترام می‌داند. به نظر وی آدمی از آدم بودن، یا به تعبیر وی از آدمیت، عزت می‌یابد. از همین رو در جاویدنامه می‌گوید:

آدمیت، احترام آدمی با خبر شو از مقام آدمی
آدمی! از ربط و ضبط تن به تن^۱ بر طریق دوستی گامی بزن
(۱۹۱۴-۱۹۱۵)

برتر از گردون مقام آدم است اصل تهذیب^۲ احترام آدم است
(۵۹۰)

به عقیده اقبال «زمان و مکان با همه عظمتشان حامل این وعده‌اند که همه چیز در برابر بشری که وظیفه‌اش تعقل بر نشانه‌های خداوند است، سر تسلیم و اطاعت در پیش خواهند داشت. حدود تحقق چیرگی انسان بر طبیعت به صورت واقعیتهای بالفعل آشکار می‌شود^۳». او در تأیید این نظر از قرآن شاهد می‌آورد:

مگر نمی‌بینید که خدا هر چه را در آسمانها و زمین هست رام شما کرد و نعمتهای خویش، آشکارا و نهان، بر شما کامل کرد. (لقمان: ۲۰)
و شب و روز را به خدمت شما گماشت و خورشید و ماه و ستارگان به فرمان وی به خدمت درند که در این برای گروهی که خردوری کنند، عبرت‌هاست^۴. (نحل: ۱۳)

اقبال در ارتباط با این موضوع آیاتی از قرآن با مضمون سجده فرشتگان به انسان را ذکر می‌کند و می‌نمایاند که مقام آدمی تا چه حد است^۵. مقصود اقبال از انسان، «بشریت» است نه گروهی خاص. به نظر وی بهترین انسان کسی است که اعمالش طبق خواسته‌های خدا باشد.

۱- ربط و ضبط تن به تن: پیوند فرد با فرد ۲- تهذیب: فرهنگ

۳- بازسازی، ص ۴۵ ۴- نحل: ۱۳

۵- بازسازی، ص ۴۸

به علاوه زن در تصویر وی احترامی کمتر از مرد ندارد. درست است که او گاهی از زنان به اصطلاح مدرن که مروج رفتارهای غیراخلاقی و بالمآل غیراسلامی هستند به طعنه یاد می‌کند، ولی آنجا که سخن از زن به عنوان یک طبقه اجتماعی مطرح است می‌ستایدشان و به آنان اهمیت تمام می‌دهد. در ضرب کلیم می‌گوید:

رنگی که در تصویر کاینات است از وجود زن است
سوز درون زندگی نیز از ساز وجود اوست
مشت خاک او در عزّ و شرف از ثریا برتر است
و هر شرفی که از آن دُرّج^۱ باشد، درّ مکنون^۲ است
گرچه زن نتوانست مکالمات افلاتون را بنگارد
ولی شراره‌های افلاتون از شعله زن است^۳

دیگر این که دیدگاه اقبال در مورد فرد و جامعه به کلی با نیچه تفاوت دارد. تصویری که اقبال از ملت و جامعه دارد درخور توجه است. او جامعه را «رحمت» می‌داند. از همین روست که در ابیات آغازین رموز بی خودی می‌گوید:

فرد را ربط جماعت رحمت است	جوهر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش	رونق هنگامه احرار باش
حرز جان کن گفته‌ی خیرالبشر	«هست شیطان از جماعت دورتر»
فرد و قوم آینه یکدیگرند	سلک و گوهر کهکشان و اخترند
فرد می‌گیرد ز ملت احترام	ملت از افراد می‌یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود	قطره وسعت طلب قلزم شود

۱- دُرّج: صندوقچه جواهرات؛ طبله ۲- درّ مکنون: مروارید گرانبها

۳- در ترجمه این شعر اردو تا حد ممکن از کلمات مستعمل اقبال استفاده شده، اگرچه مترجم، برای مثال، «نقش عالم» را در ترجمه فارسی به «تصویر کاینات» ترجیح می‌دهد.

و نیز در بانگ در می‌گوید:

فرد در پیوند با ملت قائم است و خودش به تنهایی چیزی نیست،
[همان طور که] موج فقط در دریا هستی می‌یابد و در بیرون از دریا
چیزی نیست.^۱

۶- ابرانسان

نیچه

نیچه تصویری را که از زیرمرد یا ابرانسان بر بنیاد فلسفه و افکار خود داشت، مطرح نمود. به نظر وی ابرانسان کاملترین فرد از طبقه اشراف است. او ویژگیهای چنین انسانی را به صورت ذیل بیان می‌دارد:

الف) مظهر میل به قدرت

ابر انسان «اساساً مظهر میل به قدرت است.^۲» نیچه می‌گوید «هدف، کسب آن نیروی بی‌پایان ناشی از عظمت است که می‌تواند انسان آینده را از طریق انضباط، و نیز با از بین بردن میلیون‌ها آدم بنجل و ناکارآمد شکل دهد، به علاوه می‌تواند از در افتادن به تباهی و رنج حاصل از آن، که نظیرش هرگز دیده نشده، اجتناب ورزد.^۳» او فردی حاکم از طبقه اشراف، مست قدرت و نماد قساوت است. راسل می‌گوید «... نیچه می‌خواهد آنچه را که انسان "والا" می‌نامد، ببیند که به هیچ‌وجه الگوی کلی نیست، بلکه فردی حاکم از طبقه اشراف است. انسان "والا" استعداد قساوت دارد و به هنگام لزوم به آنچه که معمولاً جنایت خوانده می‌شود، دست می‌یازد؛ وظایف او فقط در ایجاد مساوات است.^۴»

۱- بانگ در، قطعه «شمع اور شاعر»، ص ۱۹۰، کلیات اردوی اقبال

۲- History of Western Philosophy نوشته B. Russel - ص 734

۴- همان

۳- همان، ص 731

ب) انسان والا زاده

بنا به گفته نیچه ابرمرد، انسانی والا زاده است. به هستی آمدن ابرانسان بدون تبار نیکو ممکن نیست. گرچه تربیت سخت و تحصیلات اساسی برای او امری واجب است، ولی داشتن تبار نیکو ضرورت اولیه است. او پیوسته از طبقه اشراف سربرمی آورد نه از طبقه متوسط یا پایین. نیچه می گوید، افراد برتری که ابرانسان به آنان تعلق دارد «معمولاً نژادی فاتح یا به طور موروثی از طبقه اشراف بوده اند - و طبقه اشراف، حداقل به لحاظ نظری، اخلاف نژادهای فاتح به شمار می آیند»^۱.

ج) فقط ارزش مادی را قبول دارد

ابرانسان فقط ارزشهای مادی را قبول دارد. ارزشهای دینی یا روحانی هیچ معنایی برایش ندارند. او نه تنها خدا را باور ندارد و ملحد است، بلکه به جای خداست که به گفته نیچه مرده است.

د) آینده روشنتری وجود ندارد

ابرانسان نیچه آینده‌یی روشنتر ندارد. او پس از مرگ، طبق نظریه دور جاودان نیچه، بار دیگر، چنان که بوده، به این جهان بازخواهد گشت. این نظریه چیزی نیست جز فرایندی مکانیکی و عاری از شوق و امید. برتراند راسل صراحتاً تأکید می کند که در پشت این نظریه مسأله‌یی روانی وجود دارد. او می گوید «هرگز به ذهن نیچه خطور نکرد که این شهوت قدرت که آن را به ابرانسانش اعطاء می کند، خودش حاصل ترس است. آنان که از همسایگان شان نمی ترسند، هیچ ضرورتی برای تسلط بر آنان نمی بینند»^۲.

راسل در توضیح این موضوع می گوید: «دو نوع آدم مقدس وجود دارد، یکی آنها که طبیعتاً مقدس اند، و دیگر کسانی که از روی ترس. نوع اول محبتی

۱- مأخذ پیشین، ص 736

۲- History of Western Philosophy، ص 734

خودجوش به نوع بشر دارند؛ اینان عمل خیر انجام می‌دهند، زیرا شادمانشان می‌سازد. ولی کسانی که تقدسشان سر در ترس دارد به آدمی می‌مانند که فقط از ترس پلیس مرتکب سرقت نمی‌شود؛ پیداست که اگر اندیشه آتش جهنم ناشی از انتقام همسایه‌اش مانع او نبود آدم‌شریری می‌شد. نیچه فقط می‌تواند مقدس نوع دوم را تصور کند، او چندان انباشته از ترس و نفرت است که محبت خودجوش نوع بشر به نظرش غیرممکن می‌آید، او هرگز نتوانست انسانی را تصور کند که تمامی بی‌باکی و غرور و سرسختی ابرانسان در وی باشد ولی مایه دردسر کسی نباشد، و علاقه‌ی بی‌این کار نداشته باشد^۱».

اقبال

ولی انسان کامل اقبال کاملاً متفاوت است. او نه مست قدرت است و نه اشراف زاده. انسان کامل اقبال در قیاس با ابرانسان نیچه که قدرت مجسم و عاری از تقوا و محبت است، ترکیبی است از «جلال» و «جمال» الهی. او حاکم و فرمانروای واقعی نوع بشر است. قدرتمند است ولی نه برای ایجاد جنگ و وحشت. او اصول اخلاقی را عرضه می‌کند و قطع نظر از مرتبه موجودات بشری موجب عدالت اجتماعی و اقتصادی و محبت می‌شود، حال آن که نیچه حق برابری را فقط به ابرانسانها اعطاء می‌کند و افراد عادی را به دیده تحقیر می‌نگرد.

نیچه می‌گوید که ابرانسان اشراف زاده است و به لحاظ زیست‌شناسی برتر از اتباع خویش است؛ همان طور که آدمیان از حیوانات اهلی افضل‌اند، ولی انسان کامل اقبال به دلیل تحقق خودی^۲ به برتری و حتی آزادی و جاودانگی دست می‌یابد. او از دیگران برتر است، ولی نه به علت تبارش، بلکه به سبب کردارش.

ابرانسان نیچه خدانشناس است، حال آن که انسان کامل اقبال خدا ترس و

شیفته تقوی است. این ویژگیها موجب تفاوتی بنیادین می شود. ایمان به خدا به میزان بسیار زیاد موجب رشد شخصیت بشر می شود. انسان کامل اقبال به خلاف ابرانسان نیچه که آینده‌ی روشنتر ندارد به رستاخیز نایل می شود. اقبال رستاخیز را رویدادی خارجی به شمار نمی آورد، بلکه به نظر وی «نقطه اوج و هدف نهایی فرایند یک زندگی در من است... [و] چیزی پیش از نوعی سیاه‌برداری از اعمال گذشته‌ی من و امکانات آینده آن نیست^۱». اقبال اظهار می دارد که در تحول و تکامل هیچ بازگشتی نیست. همه چیز در حرکت رو به بالای خویش به سوی تحقق خودی پیش می رود. این موضوعی است که در بخش «تحول» به آن خواهیم پرداخت.

همچنین از نظر اقبال «زندگی واحد و پیوسته است. انسان برای دریافت حالات اشراقی همیشه تازه از حقیقتی نامتناهی که "هر لحظه با شکوهی تازه عیان می شود،"^۲ مدام پیش می رود. و آن که به اشراق الاهی نایل می شود، صرفاً منفعل و اثرپذیر نیست. هر عملی از یک من آزاد وضعی تازه می آفریند، و بنابراین فرصتهای بیشتری برای ظهور من خلاق عرضه می کند^۳».

اقبال در نقد از بازگشت ابرانسان می گوید «ولی ابرانسان به دفعات نامتناهی در زمانهای پیش از خود وجود داشته است. تولدش غیرقابل اجتناب است، چنین دورنمایی چگونه می تواند مشوقی در من برانگیزد؟ آدمی مشتاق چیزهایی است که به طور مطلق نو و تازه باشد. به نظر نیچه چیزی مطلقاً نو و تازه وجود ندارد که به اندیشه درآید. این فکر چیزی جز اعتقاد به تقدیر نیست، منتها با مفهومی بدتر از آنچه که در کلمه قسمت وجود دارد. چنین عقیده‌ای، صرفنظر از آن که جامعه بشری را برای مبارزه با مصایب حیات بر نمی انگیزاند، بلکه میل به تلاش را در او ویران، و کشش و کوشش من را به سکون بدل می سازد^۴».

با وجود تفاوت‌های مذکور میان ابرانسان نیچه و انسان کامل اقبال جای

۲- الرحمن، آیه ۲۹ «هر روز به کاری است»

۱- بازسازی، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

۴- بازسازی، ص ۲۰۴ و ۲۰۵

۳- بازسازی، ص ۲۱۶

شگفتی است که چگونه کسی می‌تواند بگوید اقبال در این خصوص از نظرات نیچه پیروی کرده است. حقیقت این است که تصورات آنان از این حیث به کلی با یکدیگر تفاوت دارد.

بی‌تردید اقبال حیات‌گرایان^۱ از جمله نیچه را بسیار مورد تحسین قرار می‌دهد، ولی این بدان معنا نیست که در مورد انسان کامل از اندیشه ابرانسان نیچه الهام گرفته باشد. اندیشه مربوط به انسان کامل برای اقبال تازگی ندارد. غیر از مولوی که احتمالاً نخستین متفکر دنیای اسلام است که تصویری تمام عیار از انسان کامل ارائه نمود، متفکران اسلامی دیگری هم وجود دارند که نظریه‌هایی در این مورد مطرح کرده‌اند. این اندیشه را بی‌گمان ابن‌مسکویه^۲

1. vitalists

۲- ابوعلی مسکویه (فوت ۴۲۱ هـ). اقبال در بازسازی اندیشه دینی چند بار از وی به عنوان متفکری که نظراتی جدید درخصوص منشأ انسان و تکامل ارائه داد نام می‌برد. از جمله می‌گوید، «ابوعلی مسکویه، معاصر ابوریحان [اندیشه تکامل] را در قالب نظریه‌ای مشخص ارائه داد و از آن در اثر کلامی خویش به نام فوزالاصغر سود برد... بنا به گفته ابوعلی مسکویه، حیات نباتی در پایین‌ترین مرحله از تکامل برای رویش و نمو، نیازی به دانه ندارد. در این مرحله، بقای گونه‌ها و انواع نبات از طریق دانه حفظ نمی‌شود. این نوع حیات نباتی فقط با نیروی اندکی که در حرکت دارد با جمادات تفاوت پیدا می‌کند، همین حرکت است که در شکل‌های برتر حیات نباتی ظاهر می‌شود، و نهایتاً بدان صورت خود را می‌نمایاند که می‌بینیم گیاهی شاخه‌هایش را می‌گستراند، و بقای انواع و گونه‌هایش را به وسیله تخم و دانه محفوظ نگاه می‌دارد. نیروی حرکت به تدریج رشد بیشتر می‌یابد تا آنجا که آن را به صورت درختانی با ساقه و بار و بر می‌یابیم. در مرحله‌ی بالاتر تکامل، اشکالی از حیات نباتی وجود دارد که برای رشد خویش نیاز به خاک و آب و هوای مرغوب دارند. آخرین مرحله از این نوع تکامل را در تاک و خرمابن می‌بینیم که گوئی از حیات نباتی گذشته و بر درگاه حیات حیوانی ایستاده‌اند. در خرمابن اختلاف جنسی به وضوح عیان است. این گیاه افزون بر ریشه‌ها و الیافی که می‌گستراند، چیزی شبیه به مغز حیوان در آن به ادای وظیفه مشغول است، که همه‌ی حیاتش بسته بدانست. این، بالاترین مرحله در کمال و گسترش حیات نباتی و آغاز و درآمدی بر حیات حیوانی است. متحرک بودن، نخستین گام به سوی حیات حیوانی و مایه و منشأ حرکت خودآگاهانه است. این اولین مرحله‌ی زندگی حیوانی است که در آن ابتداء حس بساوایی و در آخر حس بینایی ظاهر می‌شود. با توسعه‌ی حواس در حیوانات، آنها این آزادی را می‌یابند تا حرکت کنند، این موضوع در مورد کرمها، خزندگان، مورچه‌ها و زنبورها صادق

پایه ریخت که بعد در مولوی به اوج رسید. [این که مولوی موضوع جاودانگی را به صورت تکامل تدریجی مبتنی بر زیست‌شناسی می‌نگرد و آن را هم چون بعضی از فلاسفه‌ی اسلامی مسأله‌ی نمی‌داند که حل آن بسته به دلایل فلسفی و مابعدالطبیعی باشد، امری کاملاً طبیعی و مسلم است که با روح قرآن سازگاری دارد. ولی نظریه تکامل در دنیای امروز به جای آن که امید و میل به زندگی را فزونی دهد، ناامیدی و نگرانی خاطر به بار آورده است. دلیل این امر را باید در فرضیه نادرست جدیدی جستجو کرد که می‌گوید تکامل زیست‌شناختی آخرین حرف در ساختار کنونی انسان، چه از نظر روحی و چه از لحاظ فیزیولوژیکی است. جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد تا امید بیافریند و آتش اشتیاق و شیدایی به حیات را در جانها برافروزد:]

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
هم چو میل کودکان با مادران	سرّ میل خود نداند در لبان
باز از حیوان سوی انسانیش	می‌کند آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زُفت
عقل‌های اولینش یادنیست	هم از این عقلش تحول‌کردنیست ^۱]

(دفتر چهارم، ۳۶۳۷ به بعد)

است. حیات حیوانی از میان چهارپایان در اسب و از میان پرندگان در شاهین به تکامل می‌رسد، تا سرانجام در میمون در مرز حیات بشری قرار می‌گیرد که در مقیاس تکاملی فقط یک درجه از انسان پائین‌تر است. پیشرفت تکامل در انسان با تغییرات اندامی و افزایش قوه‌ی تشخیص و نیروی معنوی همراه است تا زمانی که بشریت مرحله‌ی توحش را پشت سر می‌نهد و به تمدن می‌رسد. (ص ۲۳۱ و ۲۳۲)

ابن عربی و جیلانی^۱ را هم می‌توان مثالهایی بارز در این مورد دانست، ولی مولوی در موارد مهم با آنان اختلاف نظر دارد. این گفته استاد میر محمد شریف^۲ حقیقت دارد که «اقبال بی‌تردید حیات‌گرایی نیچه را می‌ستود، ولی الهام بخش واقعی وی نیچه نبوده است. نظریه انسان کامل، اندیشه‌ی کهن در فلسفه اسلامی است. معتقدم که ریشه‌های این فکر در تصور افلاتون از فیلسوفشاه^۳ و نیز نظر اسلام در خصوص یک پیامبر است، ولی اوج و تکامل آن را باید در تفکر ابن عربی، جیلی و مولوی یافت. ملحد مصنوع نیچه را انسان آرمانی و راهنمای اقبال دانستن تحریف حقیقت است. درست است که او دوست می‌داشت نیچه به خدا، برابری اجتماعی، جاودانگی روح، قدرت روحانی و نه بدنی، مبارزه برای اهداف اخلاقی در محدوده قوانین اخلاقی، و جنگ فقط به عنوان عاملی دفاعی اعتقاد داشته باشد، ولی بعد همه اینها یک دنیا تفاوت پیدا می‌کنند.^۴» به عقیده لوس کلود ماتیر «اندیشه مربوط به ابرانسان در سراسر قرآن مشهود است. انسان می‌تواند پیشرفتی بی‌پایان داشته باشد و بر عالم فرمانروا شود. هرچه بیشتر تکامل و تحول یابد بیشتر خدای گونه می‌شود.» (کسی که خود را بشناسد، خدای خود را شناخته

۱- عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی. نماینده بزرگ یکی از نحله‌های تصوف بود. تولد او چنان که خود در شعری بیان داشته به سال ۷۶۷ هجری واقع شد و مرگ او در ۸۱۱ روی داد. جیلانی به خلاف محی‌الدین بن العربی که در او تأثیری ژرف نهاد مؤلفی پرکار نبود اما هم از تخیل شاعرانه و هم از نبوغ فیلسوفانه بهره داشت. شعر را وسیله ابلاغ عرفان و فلسفه اولای خود گردانید و بر کتاب فتوحات مکیه ابن عربی و نیز بر «بسم الله» شرح نوشت و کتاب مشهور انسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل را تألیف کرد. (نقل از سیر فلسفه در ایران نوشته علامه اقبال، ترجمه امیر حسین آریانپور، انتشارات امیرکبیر، چاپ ۱۳۵۷ ص ۳۳).

۲- مدیر مؤسسه فرهنگ اسلامی لاهور، مؤلف تاریخ فلسفه در اسلام.

۳- philosopher - king فیلسوفشاه. انسان آرمانی افلاتون که در جمهوریت مطرح می‌سازد. ر.ک: خدایان و آدمیان از این مترجم، انتشارات قصیده‌سرا، فهرست نامها و موضوعات، ذیل «فیلسوفشاه».

۴- About Iqbal and His Thought، نوشته M.M. Sharif، صص ۴۴ و ۴۵.

است" - "به صفات خدا متصف شوید": در اینجا تشبیه و مقایسه‌یی که صورت گرفته حایز اهمیت خاصی است.^۱

در پایان بی‌فایده نیست که به نظر خود اقبال رجوع کنیم که طی نامه‌یی به دکتر نیکلسون دیدگاه خود را در این خصوص شرح می‌دهد. او با تأسف اظهار می‌دارد که «برخی از منتقدان انگلیسی به سبب تشابه ظاهری برخی از افکارم با نظرات نیچه گمراه شده‌اند.» و سپس می‌افزاید «من بیش از بیست سال پیش، بسیار پیشتر از آن که چیزی از نیچه بخوانم یا نامش را شنیده باشم مقاله‌یی تحت عنوان آیین تصوف نوشتم و در آن انسان کامل را شرح کردم که در نشریه ایندین آنتی کوآری^۲ به چاپ رسید و سپس در ۱۹۰۸ فصلی از کتابم به نام سیر فلسفه در ایران^۳ را تشکیل داد.»

اقبال به شدت تحت تأثیر دیدگاه مولوی در مورد انسان کامل است. از نظر هر دوی آنان انسان کامل یک خود یا من بسیار کمال یافته است با خصوصیات مشعشع و تابان^۴. او دارای شأن و مرتبه‌یی تحسین برانگیز است و در نهایت ارزشهای عظیم عملی برای جهان دارد.

مولوی

مفهوم انسان کامل

الف - من بسیار کمال یافته

بنا به گفته مولوی، انسان کامل یک خود کمال یافته است. دکتر نیکلسون در شرح این موضوع می‌گوید «وقتی نفس جزیی^۵ از تجلی و فیض روح کلی^۶ بارور می‌شود (همانند صدف از قطره باران) انسان کامل به وجود

۱- Introduction to the Thought of Iqbal نوشته M.A.M. Dar، ترجمه

Luce Claude، ص ۲۷

2. Indian Antiquary

3. Persian Metaphysics

۴- یادآور بیت معروف مولوی:

کان چهره مشعشع و تابانم آرزوست

ای آفتاب حسن! برون آ، دمی زابر

5. individual soul

6. Universal Spirit

می‌آید....»^۱ انسان کامل که فردی است بسیار کمال یافته همانند آخرین ثمره بشریت دانسته شده. او گرچه به صورت عالم صغیر ظاهر می‌شود ولی در حقیقت عالم کبیر است.^۲

مولوی معتقد است که یافتن انسان کامل دشوار است. او این نظر را در غزلی با زیبایی تمام بیان می‌دارد:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست
بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
ای آفتاب حسن! برون آ، دمی زابر
کان چهره مشعشع و تابانم آرزوست
در دست هر که هست ز خوبی قراضه‌هاست
آن معدن ملاحات و آن کانم آرزوست
یعقوب وار، و اسفاها همی‌زنم
دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست
والله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود
آوارگی و کوه و بیابانم آرزوست
زاین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
آن نور روی موسی عمرانم آرزوست

۱- *Commentary*، نوشته R.A. Nicholson، جلد I و II، بیت 1183، ص 283

۲- اشاره مؤلف به ابیات زیر از دفتر چهارم مثنوی است:

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنا عالم اکبر تویی
ادامه این بیت در ص ۲۴۹ آمده است.

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
 کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
 گفتم که: «یافت می نشود جسته ایم ما»
 گفت: «آن که یافت می نشود، آنم آرزوست»
 قابل ذکر است که ابیات ۶، ۸ و ۹ این غزل را اقبال در سرآغاز مثنوی
 معروفش اسرارخودی آورده است. او این ابیات را به دلخواه خویش
 برنگزید، زیرا اصولاً فلسفه اش بر بنیاد جستجو^۱، و حتی می توان گفت برای
 یافتن انسان است.

از نظر اقبال نیز انسان کامل کسی است با من بسیار کمال یافته. به عقیده
 وی نایب خدا بر زمین^۲ یا انسان کامل «کامل ترین من، هدف بشریت، و اوج
 زندگی روحانی و جسمانی است که ناهنجاری حیات روحانیمان در وی
 هماهنگ می شود. این برترین نیرو با عالی ترین معرفت در وی متحد شده.

۱- اقبال جستجو را مدخلی می داند برای دستیابی به آرزو که در اصطلاح او عاملی است
 برای پیشرفت و تعالی انسان. او جستجو را معادل تب و تاب ناشی از عشق می گیرد؛ حس و
 حالی که مقرب ترین ملک هم آن را نمی شناسد. در ارمغان حجاز (دو بینی ۲۸) می گوید:

نداند جبرئیل این های و هو را	که نشناسد مقام جستجو را
پیرس از بنده ی بی چاره خویش	که داند نیش و نوش آرزو را

به عقیده وی جستجو سبب می شود تا انسان به افقهای تازه یی در شناخت حقیقت غایی
 دست یابد. در اسرار خودی (بیت ۱۳۵) می گوید:

زندگی در جستجو پوشیده است	اصل او در آرزو پوشیده است
---------------------------	---------------------------

در غزلی می گوید:

گرفتم این که جهان، خاک و ما کف خاکیم	به ذره ذره ما درد جستجو ز کجاست؟
--------------------------------------	----------------------------------

در جاویدنامه (بیت ۱۵۵۴) می گوید:

جان ما را لذت اندر جستجوست	شعر را سوز از مقام آرزوست
----------------------------	---------------------------

و باز در همین منظومه (بیت ۱۷۵۹) می گوید:

زندگی هر جا که باشد جستجوست	حل نشد این نکته، من صیدم که اوست؟
-----------------------------	-----------------------------------

۲- اشاره است به آیه ۳۰ بقره: اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْقَةً

اندیشه و عمل، و غریزه و عقل در او یکی می‌شوند.^۱» اقبال همچنین بر این باور است که او باید «آخرین ثمره درخت بشریت باشد و از تمام آزمونهای دشوار در طریق کمال با روسفیدی بیرون آید، زیرا او باید به هدف دست یابد.^۲» اقبال همچنین معتقد است که به هستی آمدن انسان کامل متوقف نشده و در عصر حاضر بسیار مورد نیاز است. در ضرب کلیم می‌گوید:

امروز دنیا نیاز به آن مهدی بر حق دارد
که نگاهش زلزله‌یی در عالم افکار افکند

ولی یافتن چنین انسانی دشوار است. اقبال [در بانگ درا ضمن یک ترکیب بند با عنوان «طلوع اسلام» در دشواری این امر] می‌گوید:

نرگس هزاران سال بر نابینایی خود می‌گرید
تا آن‌که بعد از مشکلات بسیار صاحب نظری در بوستان پیدا می‌شود.^۳

اقبال نیز در این مورد با مولوی همراهی است و از همین رو ابیاتی از وی را در این خصوص [در جاویدنامه] ذکر می‌کند:

بود گبری در زمان بایزید^۴ گفت او را یک مسلمان سعید

۱ و ۲- مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی، نیکلسون، ص xxviii

۳- اقبال این مضمون را به صورتهای مختلف در اشعار فارسی خود نیز بیان داشته است. در جاویدنامه می‌گوید:

عمرها بر خویش می‌پیچد وجود تا یکی بی‌تاب جان آید فرود
(بیت ۲۳)

در غزلی می‌گوید:

عمرها در کعبه و بتخانه می‌نالد حیات تا ز بزم عشق یک دانای راز آید برون
۴- بایزید بسطامی: فوت ۲۶۲ هـ. جد وی مجوس بوده و گفته‌اند به دست امام رضا (ع) مسلمان شد. بایزید از عرفای مورد توجه اقبال است که در چند مورد از بینش روحانی این عارف یاد می‌کند و آن را به عنوان یکی از الگوهای انسان آرمانی خود مطرح می‌سازد. در چه باید کرد (بیت ۳۷۵) می‌گوید:

تیغ ایوبی نگاه بایزید گنجهای هر در عالم را کلید

خوشر آن باشد که اسلام آوری تا بیابی صد نجات و سروری
گفت این ایمان، اگر هست ای مرید! آن که دارد شیخ عالم بایزید
من ندارم طاقت آن تاب آن کان فزون آمد ز کوششهای جان
(دفتر پنجم: ۳۳۵۹-۳۳۵۶)

ب) ویژگیهای انسان کامل

نخستین ویژگی او این است که چون خودی وی بسیار کمال یافته است در برابر هر آزمون دشواری تاب می آورد. از همین رو فردیت انسان کامل حتی زمانی که با حقیقت مطلق رویارو می شود از بین نمی رود. مولوی می گوید:

در دو صدمن شهد یک اوقیه خَل^۱ چون درافکندی و دروی گشت حل
نیست باشد طعم خَل چون می چشی هست اوقیه فزون چون برکشی^۲
(دفتر سوم: ۳۶۷۵ و ۳۶۷۴)

از نظر اقبال نیز «اوج این تکامل زمانی فرا می رسد که من [متناهی] حتی در حالت تماس مستقیم با من فراگیر کاملاً قادر به تملک خودی خویش باشد^۳». دکتر آنه ماری شیمل در این خصوص به درستی اظهار می دارد که «به نظر اقبال انسان کامل و انسان مختار، فرد با ایمانی است که ندای خلیفه الهی را در ضمیرش احساس کرده و خودی خویش را چندان استحکام بخشیده که می تواند شخصی بشود در برابر شخص دیگر که خالق اوست^۴».

اقبال عارفانی از این دست را که خلوت گزین نبودند و خود را در مسیر رویدادهای زمانه و جامعه خویش قرار می داده اند به بزرگی یاد می کند. در اسرار خودی (بیت ۲۱۲) از او به عنوان «کامل بسطام» نام می برد. برای اطلاع از دیدگاه اقبال در مورد تصوف ر.ک: تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی، از این مترجم، انتشارات فردوس.

- ۱- اوقیه: واحد وزن (۷/۵ مثقال)، کنایه از مقدار بسیار کم. خَل: سرکه.
- ۲- مفهوم بیت: در محلول به دست آمده بوی سرکه از بین می رود - ولی چون آن را وزن کنند از آنچه بوده بیشتر می شود و آن اضافه وزن از «یک اوقیه خَل» است.
- ۳- بازسازی، ص ۲۰۸

دوم این که انسان کامل به دلیل داشتن خودی به واقع تکامل یافته به آزادی و جاودانگی نایل می آید. مولوی درباره چنین انسانی می گوید:

او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست
جمله‌ی ارواح در تدبیر اوست جمله‌ی اشباح هم در تیر اوست
آنک او مغلوب اندر لطف ماست نیست مضطر بلکه مختار و لاست^۱
(دفتر چهارم: ۳۰۹-۴۰۱)

همچنین مولوی معتقد است که انسان کامل به دلیل شخصیت کمال یافته‌اش اختیار و آزادی کامل و حقیقی کسب می‌کند. نیکلسون در تفسیر مثنوی می‌نویسد «مولوی اظهار می‌دارد که قدرت مطلق الاهی، نیرویی را که [در انسان] گزیننده خیر و دافع شر است از میان نبرده و آزادی کامل فقط متعلق به انسان کامل است که اراده‌اش محو در مشیت محبوب [ازلی] و غرقه در آن است^۲». به عقیده این عارف بزرگ شخصیت کمال یافته به حیات جاودان نایل می‌شود. او می‌گوید:

مُحَضَّرُون^۳ معدوم نبود، نیک بین تا بقای روحها دانی یقین
روح محبوب از بقا بس در عذاب روح واصل در بقا پاک از حجاب
(دفتر چهارم: ۴۴۵ و ۴۴۶)

از نظر اقبال نیز آزادی کامل متعلق به انسان کامل است. انسان مختار همان انسان کامل است^۴، و همچنین انسان کامل به جاودانگی نایل می‌شود. در گلشن راز جدید می‌گوید:

۱- مختار ولاء: کسی که از روی اختیار محبوب می‌گزیند و عشق می‌ورزد؛ مختار در دوستی و محبت.

۲- R.A.Nicholson نوشته *Commentary on Rumi's Mathnawi I,II*، ص ۵۹

۳ مُحَضَّرُون: به حضور آورده شدگان؛ حضور یافتگان ر.ک. یس ۳۲

۴- Annemarie Schimmel مأخذ پیشین.

دوام آن به که جان مستعاری شود از عشق و مستی پایداری
وجود کوهسار و دشت و در، هیچ جهان فانی، خودی باقی، دگر هیچ
(ابیات: ۲۸۹ و ۲۹۰)

سوم اینکه، از نظر مولوی انسان کامل آمیزه‌ی دلپذیر از عشق و عقل است:
سینه صیقلها زده در ذکر و فکر تا پذیرد آینه دل نقش بکر
(دفتر اول: ۳۱۵۴)

اقبال نیز همین نظر را دارد. در بال جبریل می‌گوید:
سر منزل عقل است او، هم حاصل عشق است او
هم گرمی هر محفل، هم حلقه آفاق او^۱
چهارم این که انسان کامل اهل ترس نیست و هیچ مشکلی او را اندوهگین
نمی‌سازد. مولوی می‌گوید:

گر بریزی خاک و صد خاکسترش بر سر نور او برآید بر سرش
که باشد که بپوشد روی آب طین که باشد که بپوشد آفتاب
(دفتر چهارم: ۸۲۶ و ۸۲۷)

انسان کامل حتی مرگ جسمانی را هم دلپذیر می‌داند. مولوی می‌گوید:
همچنین باد اجل با عارفان نرم و خوش همچون نسیم یوسفان
آتش، ابراهیم را دندان نزد چون گزیده حق بود چو نش گزد؟
(دفتر اول: ۸۶۰ و ۸۶۱)

اقبال نیز می‌گوید:

۱- اصل این بیت به اردو چنین است که در ترکیب بندی با عنوان «مسجد قرطبه» آمده:
عقل کی منزل می وه، عشق کا حاصل می وه

حلقه آفاق مین، گرمی محفل می وه

چون کلیمی سوی فرعونی رود قلب او از لا تَخَف محکم شود
(رموز بی خودی: ۱۵۷)

از نظر اقبال نیز مرگ برای انسان کامل که خودی او کمال یافته ترسناک نیست. در ارمغان حجاز^۱ یکی از ویژگیهای انسان آرمانی خود - مرد حق - را چنین بیان می‌دارد:

سحرها در گریبان شب اوست دو گیتی را فروغ از کوکب اوست
نشان مرد حق دیگر چه گویم چو مرگ آید تبسم بر لب اوست
(دو بیت: ۳۱۰)

[اقبال، علت اصلی اضمحلال نیروی اخلاقی بشر را در ترس از مرگ می‌داند و می‌گوید این ترس از توجه به مسایل دنیوی و از بی‌پروایی نسبت به جهان دیگر ناشی می‌شود. برای آن که کسی به واقع خلاق باشد باید نسبت به مرگ که در هر حال اجتناب‌ناپذیر است، بی‌تفاوت بشود. در مثنوی چه باید کرد خطاب به پیامبر (ص) می‌گوید:

ای تو ما بی‌چارگان را ساز و برگ وارهان این قوم را از ترس مرگ
(بیت ۴۶۹)

مولوی و اقبال هر دو به دو نوع مرگ معتقدند: مرگ باطنی و مرگ ظاهری. مولوی در دفتر سوم مثنوی در این مورد می‌گوید:

آن که مردن پیش چشمش تهلکه است

امر لا تُلقوا^۲ بگیرد او به دست

۱- ارمغان حجاز شامل دو بیتی‌های فارسی و اردوست که از آخرین سروده‌های اقبال می‌باشند. بخش فارسی آن را که شامل ۳۹۴ دوبیتی است، مترجم تحت عنوان خیال وصال شرح کرده است.

۲- لا تُلقوا: میندازید. اشاره است به آیه ۱۵۹ سوره بقره: وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (در راه خدا انفاق کنید و خود را به دست خود به هلاکت میندازید و نیکویی کنید زیرا خداوند نیکوکاران را دوست دارد).

وان که مردن پیش او شد فتح باب

سارعوا^۱ آید مرا و را در خطاب

و نتیجه می‌گیرد که:

مرگ هر یک ای پسر، همرنگ اوست

پیش دشمن، دشمن و، بر دوست، دوست

پیش ترک آینه را خوش رنگی است

پیش زنگی، آینه هم زنگی است

آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار

آن ز خود ترسانی، ای جان! هوشدار

روی زشت توست، نه رخسار مرگ

جان تو، هم چون درخت و مرگ برگ

(ابیات ۳۴۳۴ به بعد)

اقبال نیز بر این باور است که اگر زندگی بدون آرمان و تلاش و مجاهده

باشد، بقایی ندارد؛ در این صورت مرگ منجر به زوال و تلاشی شخصیت

خواهد شد. در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید «مرگ برای کسی که زندگی

فعال و ثمربخشی دارد، فقط گذرگاهی به جهان دیگر است^۲». او از این دو نوع

مرگ در مثنوی گلشن راز جدید بدین گونه سخن می‌گوید:

از آن مرگی که می‌آید چه باک است

خودی چون پخته شد، از مرگ پاک است^۳

(بیت ۲۲۷)

۱- سارعوا: بشتابید. تلمیح است به آیه ۱۲۳ آل عمران: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (و بشتابید به سوی آمرزشی از پروردگارتان و بهشتی که به پهنای آسمان و زمین است و برای پرهیزکاران فراهم شده).

۲- بازسازی، ص ۲۱۰

۳- ادامه این بیت در صفحه ۱۰۸ آمده است.

اقبال مرگ از نوع دوم را که مرگ واقعی است، «مرگ ناتمام» می‌نامد. در ارمغان حجاز می‌گوید:

گریبان چاک، بی فکر رفو زیست نمی‌دانم چه سان بی آرزو زیست
نصیب اوست مرگ ناتمامی مسلمانی که بی الله هو زیست
(دو بیتی ۷۴)

در پیام مشرق می‌گوید:

دلت می‌لرزد از اندیشه مرگ ز بیمش زرد، مانند زریری^۱
به خود باز آ، خودی را پخته‌تر گیر اگر گیری، پس از مردن نمیری
و در غزلی می‌گوید:

چنان بزی که اگر مرگ ماست مرگ دوام

خدا ز کرده خود شرمسارتر گردد]

پنجم این که نام دیگر انسان کامل از نظر مولوی و اقبال، فقیر است. طوری که بنا به گفته آنان تمام ارزشهای وابسته به فقر در انسان کامل یافت می‌شود. چنین فقری عارفی بی‌کاره نیست، بلکه اهل سعی و تلاش است و از راه مشروع امرار معاش می‌کند. ممکن است به ظاهر مستمند بنماید ولی صاحب گنجهای بی‌شمار است، هیچ حرص و آزی در وی نیست، دارای اهمیت اجتماعی بسیار است، و از جامعه جدا نیست. او در پدید آوردن نظام سالم اجتماعی سهیم است، و رفتارش به عنوان یک فقیر واقعی بهره‌مند از جمال و جلال الهی است. مولوی و اقبال در این مورد نظراتی روشن دارند. بنا به گفته مولوی «رحمت الهی مقدم بر غضب الهی است...، این هر دو صفت در انسان کامل آشکار است. "سرخ و سبز" (رنگهای بهاری) نشان رحمت‌اند که همانند رنگین کمان پیام‌آور امید برای جانهای در ظلمت مانده‌اند^۲». مولوی درباره ارزش جلال در انسان کامل می‌گوید:

۱ - زریر: صفرا؛ یرقان، گیاهی با برگ و گل‌های زرد

۲ - Nicholson's Commentary مجلدات اول و دوم، ص ۲۹۷

صد هزاران شهر را خشم شهان سرنگون کرده است، ای بد گمراهان!
کوه بر خود می شکافد صد شکاف آفتابی چون خراسی در طواف
خشم مردان خشک گرداند سحاب خشم دلها کرد عالمها خراب
(دفتر سوم: ۲۸۱۴-۲۸۱۶)

اقبال در ضرب کلیم درباره انسان کامل می گوید:

قهاری و غفاری و قدوسی و جبروت

چهار عنصراند که اگر با هم جمع شوند، انسان مسلمان پدید می آید.

و بعد در ادامه می گوید:

او آن قطره شبمنی است که جگر لاله را خنک می کند

و در عین حال توفانی، که قلب دریاها را به لرزه در می آورد^۱

اقبال در فصلی از ارمغان حجاز با عنوان «رومی» که شامل ده دوبیتی در

وصف مولانا است می گوید:

سرا پا درد و سوز آشنایی وصال او زیانندان جدایی

جمال عشق گیرد از نی^۲ او نصیبی از جلال کبریایی

[فقر از دید اقبال کسی است که اراده ی قوی دارد و ستون خیمه اخلاق

اجتماعی و سیاسی مردم پیرامون خویش است و عشق انگیزه ی در رسیدن

به آرمان اخلاقی و حیات تازه ی روحانی. چنین کسی آماده است تا برای

۱- مجموعه اردوی ضرب کلیم، قطعه «مرد مسلمان»

۲- نی او: نی مولوی. شادروان فروزانفر در شرح مثنوی شریف می نویسد «بدون شک مقصود مولانا از نی همین ساز دلتواز بادی است... به دلیل آن که مولانا خود موسیقی می دانسته و با این ساز انس و علاقه وافر و تمام داشته است... و این نی تمثیل است و مراد بدان، در حقیقت خود مولانا است که از خود و خودی تهی است و در تصرف عشق و معشوق است:

مرا چو نی بنوازد شمس تبریزی بهانه بر نی و مطرب ز غم خروشیده
(شرح مثنوی شریف، دفتر اول، ص ۳)

دستیابی به این آرمان دست از همه چیز بشوید. کلمه فقر در معنای مثبت و اصطلاحی آن به صورتی که مذکور افتاد در آثار متأخر اقبال آمده است. او با دگرگونی شگرفی که در ماهیت این کلمه به وجود آورد، در صدد برآمد تا صفاتی را که با زمینه عقیدتی اسلام بیشتر سازگار است در آن بگنجاند. فقر از نظر وی به معنای دوری گزیدن از زندگی، از خود بی خبر بودن و بی علاقه‌گی به زندگی دنیوی نیست، که تماماً ماهیتی منفی دارند. فقر مورد نظر اقبال سراسر مثبت است. از نظر او فقیر آن نیست که علاقه‌یی به تغییر زندگی مادی نداشته باشد. چنان که گفتیم فقیر مورد نظر اقبال انسانی است اهل استغناء با اراده‌یی آهین که معلم مردم پیرامون خویش در زمینه‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی است. نظیر چنین مفهومی را در مورد فقر در مثنوی مولوی هم می‌یابیم:

کار درویشی و رای فهم توست سوی درویشی بمنگرسست سست
زانکه درویشان و رای ملک و مال روزی دارند ژرف از ذوالجلال
«فقر فخری» از گزاف است و مجاز نی هزاران عز پنهان است و ناز
(دفتر اول: ۵۷ و ۵۳-۲۳۵۲)

مولوی در دفتر دوم مثنوی درجات مختلف فقر را شرح می‌دهد و می‌گوید آن که بیشتر فرمانبرداری کند و از درون آتش گدازنده بگذرد؛ آتشی که فقر را از ناخالصی‌ها می‌پالاید، مقام معنوی برتری کسب می‌کند:

آتشی کا صلاح آهن یا زر است کی صلاح آبی و سیب تر است
سیب و آبی، خامی دارد خفیف نه چو آهن تابشی خواهد لطیف
هست آن آهن فقیر سخت کش زیر پتک و آتش است او سرخ و خوش
حاجب آتش بود بی واسطه در دل آتش رود بی واسطه
واسطه دیگری بود یا تابه‌یی هم چو پا را در روش پاتابه‌یی^۱

۱- پاتابه: پایچ؛ نواری که به ساق پا پیچند

پس فقیر آن است کوی واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است
(دفتر دوم: ۸۲۸ به بعد)

در دفتر پنجم می‌گوید:

فقر خواهی؟ آن به صحبت قائم است نه زیانت کار می‌آید نه دست
(۱۰۶۵)

اقبال در زبور عجم می‌گوید:

چون به کمال می‌رسد فقر دلیل خسروی است

مسند کیقباد^۱ را در ته بوریا طلب
فقر در آثار اقبال نمادی است از تمامی آن صفاتی که قرآن از یک مسلمان
واقعی وصف می‌کند که در زندگی صحابه رسول واقعیت یافتند. صحابه، به
میل خود زندگی توأم با فقر را برگزیدند و در بدترین شرایط زندگی اجتماعی
مردم حضور داشتند و آنان را به سوی سعادت مادی و معنوی ارشاد و
هدایت می‌کردند. اقبال در جاوید نامه می‌گوید:

بگذر از فقری که عریانی دهد ای خنک فقری که سلطانی دهد
و در جای دیگری از جاوید نامه می‌گوید:

جز به قرآن، ضیغمی روباهی است فقر قرآن اصل شاهنشاهی است
فقر قرآن اختلاط ذکر و فکر فکر را کامل ندیدم جز به ذکر
فقر از نظر اقبال دو نوع است، یکی فقری که آدمی را به الوهیت راهبر
است و دیگری فقری که ناشی از تنگدستی است. او اعتراف می‌کند که فقر به
مفهوم نخست را از مولوی وام گرفته و مرهون اوست^۲. درارمغان حجاز می‌گوید:

۱- مسند کیقباد: در اصطلاح‌شناسی اقبال نماد شکوه و عظمت مادی و دنیوی.

۲- کلمه فقر را دیگر شاعران عارف نیز در سروده‌های خود به کار برده‌اند. ولی مفهوم
گسترده‌ی بدان نداده‌اند، بلکه آن را تنها مرادف نهایت استغناء مادی به کار برده‌اند. از آن جمله
است در حافظ:

من که دارم در گدایی گنج سلطانی به دست کی طمع در گردش گردون دون پرور کنم
گرچه گردآلود فقرم، شرم باد از همتم گر، به آب چشمه خورشید دامن‌تر کنم

خودی تا گشت مهجور خدایی به فقر آموخت آداب گدایی
 ز چشم مست رومی وام کردم سروری از مقام کبریایی
 و در جای دیگری از ارمغان حجاز می گوید:

ز رومی گیر اسرار فقیری که آن فقر است محسود امیری
 حذر زان فقر و درویشی که از وی رسیدی بر مقام سر به زبری
 و در غزلی می گوید:

آن فقر که بی تیغی صد کشور دل گیرد از شوکت دارا به، از فرّ فریدون به
 در مثنوی چه باید کرد می گوید:

چیست فقر، ای بندگان آب و گل یک نگاه راه بین، یک زنده دل
 فقر کار خویش را سنجیدن است بر دو حرف لا اله پیچیدن است
 فقر، خیبرگیر با نان شعر بسته فتراک او سلطان و میر
 فقر، ذوق و شوق و تسلیم و رضا است ما امینیم، این مطاع مصطفاست
 فقر، بر کرویان شبخون زند بر نوامیس جهان شبخون زند
 بر مقام دیگر اندازد تو را از زجاج، الماس می سازد تو را
 برگ و ساز او ز قرآن عظیم مرد درویشی نگنجد در گلیم
 گرچه اندر بزم، کم گوید سخن یک دم او، گرمی صد انجمن
 بی پران را ذوق پروازی دهد پشه را تمکین شهبازی دهد
 با سلاطین در فتد مرد فقیر از شکوه بوریا لرزد سریر
 از جنون می افکند هوایی به شهر وارهانند خلق را از جبر و قهر
 می نگیرد جز به آن صحرا مقام کاندرا او شاهین گریزد از حمام
 قلب او را قوت از جذب و سلوک پیش سلطان نعره او: لاملوک
 آتش ما سوزناک از خاک او شعله ترسد از خس و خاشاک او
 بر نیفتد ملتی اندر نبرد تا در او باقی است یک درویش مرد

آبروی ما ز استغنائی اوست سوز ما از شوق بی پروای اوست
 خویشتن را اندر این آینه بین تا تو را بخشند سلطان مبین
 حکمت دین، دلتوازیهای فقر قوت دین بی نیازیهای فقر
 مؤمنان را گفت آن سلطان دین «مسجد من این همه روی زمین»^۱
 آلمان از گردش نه آسمان مسجد مؤمن به دست دیگران
 سخت کوشد بنده پاکیزه کیش تا بگیرد مسجد مولای خویش
 ای که از ترک جهان گویی، مگو ترک این دیر کهن، تسخیر او
 راکبش بودن، از او وارستن است از مقام آب و گل برجستن است
 فقر قرآن احتساب هست و بود نی ریاب و مستی و رقص و سرود
 فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات بنده از تأثیر او مولا صفات
 فقر کافر خلوت دشت و در است فقر مؤمن لرزه بحر و بر است
 زندگی آن را، سکون غار و کوه زندگی این را، ز مرگ باشکوه!
 آن، خدا را جستن از ترک بدن این، خودی را بر فسان حق زدن
 آن، خودی را کشتن و واسوختن این، خودی را چون چراغ افروختن
 فقر، چون عریان شود زیر سپهر از نهیب او بلرزد ماه و مهر
 فقر عریان، گرمی بدر و حنین فقر عریان، بانگ تکبیر حسین
 فقر را تا ذوقِ عریانی نماند

آن جلال اندر مسلمانی نماند]

ششم این که انسان کامل معتقد به دین برتر است. پیامش جهانی و محبتش شامل همه مردم است. مولوی می گوید:

مسجدی کان اندرون اولیاء است سجده گاه جمله است، آنجا خداست
 (دفتر دوم: ۳۱۱۲)

۱- اشاره است به حدیث نبوی که «همه دنیا مسجد من است».

تاریخ زندگی انسانهای کامل واقعی به ما می‌گوید که ویژگی ایشان عشق به عالم و آدم بوده است. برای مثال شیخ عبدالقادر گیلانی^۱، مجدد الف ثانی^۲، علی هجویری (داتاگنج بخش^۳) و از جمله بسیاری دیگر به سبب عشقی که به بشریت داشته‌اند معروفند.

اقبال نیز این امر را یکی از ویژگیهای ضروری انسان کامل می‌شمارد. در

۱- عبدالقادر گیلانی (گیلانی): محیی الدین مکنی به ابو محمد، عارف بزرگ (۵۶۱-۴۷۱ هـ) مؤسس مذهب قادریه. تألیفاتی در فقه و تصوف دارد. از جمله: *الفیض الرحمانی*، *دیوان اشعار*، *ملفوظات قادریه* و *ملفوظات گیلانی*.

۲- مجدد الف ثانی: شیخ احمد سرهندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م). اقبال در کتاب *بازسازی اندیشه دینی* درباره وی می‌نویسد «نقد تحلیلی و متهورانه شیخ احمد سرهندی نابغه بزرگ دین در قرن یازده هجری از راه و رسم صوفیگری زمانش، روش تازه‌یی در تصوف به وجود آورد. تمامی طریقه‌های تصوف که در شبه قاره هند معمول است از آسیای مرکزی و عربستان به این سرزمین راه یافت، ولی طریقه او در تصوف تنها مسلکی است که مرزهای هند را درنوردید و هنوز در پنجاب، افغانستان و آسیای میانه به صورت نیرویی زنده به چشم می‌خورد. نظرات وی درخصوص تصوف سنتی سبب شد تا اقبال پس از بازگشت از اروپا از جرگه پیروان وحدت وجود پای بیرون بکشد. مجدد الف ثانی تأکید بر جدابافتگی موجودیت انسان و لزوم حفظ و تقویت فردیت آدمی داشت. او عقیده صوفیانه "فنا فی الله" و مستحیل شدن در خدا را رد می‌کرد و معتقد بود که انسان حتی پس از نیل به عالی‌ترین مراتب معنویت، انسان باقی می‌ماند و هرگز با خدا یکی نمی‌شود. راز نجات بشر در حفظ و ابرام بر فردیت او نهفته است. شیخ احمد سرهندی معروف به مجدد الف ثانی را معمولاً با سید احمد خان هندی که کتاب شرح آثار تاریخی دهلی را نوشت اشتباه می‌گیرند. ر.ک: سونش دینار از این مترجم، ص ۲۳۶، انتشارات فردوس.

۳- علی هجویری (جلابی): از عارفان و نویسندگان بزرگ قرن پنجم (فوت ۴۶۵ هـ). کتاب معروف *کشف المحجوب* از اوست. کلمه «داتا» که در لقب وی آمده به مردان دین گفته می‌شود و برابر با کلمه عربی «اب» و «والد» است. صفت «گنج بخش» به معنای سخی و بخشنده مال است. آرامگاه وی در لاهور زیارتگاه خاص و عام است و هر روزه صدها نفر از آن دیدار می‌کنند و هر یک کیسه‌یی برگ گل سرخ بر مزارش می‌پراکنند و از روح بزرگش مراد می‌طلبند. راقم این سطور بیتی را که بر بالای مدخل مزارش به خطی خوش بر کاشی نیلگون معرقی است هنوز در خاطر دارد:

بر آستان تو هر کس رسید مطلب یافت روا مدار که من ناامید برگردم

جاویدنامه می‌گوید:

بنده‌ی عشق از خدا گیرد طریق می‌شود بر کافر و مؤمن شفیق

(۱۹۱۶)

هفتم این که معلومات انسان کامل اقتباس شده نیست. از آنجا که قلب جایگاه خداست، معلوماتش شهودی است «پیر هر امری را چنان که بالقوه در علم ابدی خدا وجود دارد، پیش از آن که متحقق شود، می‌بیند^۱». او به عنوان عضوی از ذهن الاهی^۲ «تمامی امور گذشته، حال و آینده را می‌شناسد، می‌داند که هر چیزی چگونه روی داد، یا به چه ترتیب می‌باشد و چگونه خواهد بود. و نیز با خبر است که چرا عدم^۳، وجود ندارد: او همه اینها را چه در پیوند با یکدیگر و چه جدای از هم می‌شناسد^۴». مولوی می‌گوید:

مرد حق را، حق کند صاحب کمال مرد حق عالم نگردد با کتاب^۵

اقبال در هفتمین بخش از مثنوی گلشن راز جدید سؤالی مطرح می‌کند: «که را گویم که او مرد تمام^۶ است؟» و بعد با زیبایی تمام بدان پاسخ می‌دهد:

کمال زندگی دیدار ذات است طریقش رستن از بند جهات^۷ است

چنان با ذات حق خلوت گزینی تو را او بیند و او را تو بینی^۸

(۲۴۴ و ۲۴۵)

۱- *Commentary on Rumi's Mathnawi* نوشته Nicholson، ص ۲۴۲

2. Divine Consciousness

3. non - existence

۴- مأخذ پیشین.

۵- ترجمه منظوم از بیتی به انگلیسی که مؤلف از دیوان شمس نقل کرده، ولی به رغم تلاش بسیار اصل آن یافت نشد.

۶- مرد تمام: انسان کامل

۷- بند جهات: حصار زمان و مکان

۸- اقبال اوج تکامل خودی را در آن می‌داند که پس از تقرب به ذات حق در وی فنا نشود. در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید: «به همان صورت که قرآن درباره رؤیت پیامبر از من غایبی بیان می‌دارد. دیده‌ی او نه خیره گشت و نه منحرف شد، (نجم: ۱۷) آرمان انسان کامل در اسلام چنین است».

کسی کو دید^۱، عالم را امام است من و تو ناتمامیم، او تمام است
(۲۵۰)
درخور توجه است که اقبال در جاویدنامه نظرات مولوی را در مورد انسان کامل متذکر می‌شود:

در حضورش کس نماند استوار ور بماند هست او کامل عیار^۲
(۱۲۹)
سرانجام این که عشق انسان کامل به خدا صادقانه و بی‌ریاست. او خدا را نه برای بهشت و حوری دوست دارد و نه از ترس جهنم و آتشفشان او^۳.
مولوی می‌گوید:

بهریزدان می‌زند، نی بهر گنج بهریزدان می‌مُرد، نز خوف و رنج
هست ایمانش برای خواست او نی برای جنت و اشجار و جو
ترک کفرش هم برای حق بود نی زبیم آن که در آتش رود
(دفتر سوم ۱۹۱۲-۱۹۱۰)
از نظر اقبال نیز مرد کامل، خدا را برای توصیفی که به طور سنتی از بهشت می‌شود، دوست ندارد. بلکه حوریان از بی‌اعتنایی او شکایت می‌کنند. در ضرب کلیم در قطعه‌یی با عنوان «مؤمن» می‌گوید:
فرشتگان می‌گویند: [مرد] مؤمن دلاویز است.
ولی حوریان شکایت می‌کنند که: [مرد] مؤمن کم‌آمیز^۴ است.

۱- کسی کو دید: آن کس که به دیدار ذات حق نایل آمد؛ پیامبر؛ انسان کامل. اقبال ارتباط بی‌واسطه مخلوق با خالق را مطرح می‌سازد که در مسیحیت به عنوان تفکر پروتستانی مطرح است:

اگر او را نیایی در طلب خیز اگر یابی به دامانش در آویز
فقیه و شیخ و ملا را مده دست مرو مانند ماهی غافل از شست

۲- کامل عیار: هر چیز و هر کس بی عیب و نقص؛ تمام عیار.

۳- یادآور مطلع قصیده شادروان بهار با عنوان «جهنم»:

ترسم من از جهنم و آتشفشان او وان مالک عذاب و عمودگران او

۴- کم‌آمیز: دیرجوش؛ کم معاشرت؛ آن که بادیگران کم‌نشست و برخاست کند. درغزلی می‌گوید:
نگار من که بسی ساده و کم‌آمیز است ستیزه کیش و ستم کوش و فتنه‌انگیز است

ج) شأن انسان کامل

خودی انسان کامل چندان تکامل یافته است که می‌تواند زمام عالم روحانی و مادی را به دست بگیرد.

دنیای روحانی

انسان کامل به لحاظ روحانی بسیار متعالی است. او در هر لحظه از حیات خویش معراج را تجربه می‌کند. مولوی می‌گوید:

هر دمی او را یکی معراج خاص بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان لامکانی فوق وهم سالکان

(دفتر اول ۱۵۸۰ و ۱۵۸۱)

انسان کامل از آنجا که به سبب خودی کمال یافته‌اش، زمام دنیای روحانی را به دست دارد، دیدگاههای خود را به فرشتگان، پیامبران و خدا می‌قبولاند. مولوی می‌گوید:

به زیرکنگره کبریاش مردانند فرشته صید و پیمبر شکار و یزدانگیر
[اقبال نیز این مضمون را به صورتهای مختلف در آثار خود بیان داشته. در غزلی می‌گوید:

در دشت جنون من، جبریل زبون صیدی

یزدان به کمند آور، ای همت مردانه

در اسرار خودی می‌گوید:

عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار تا کمند تو شود یزدان شکار

در پیام مشرق می‌گوید:

گفت رومی ای سخن را جان نگار تو ملک صیداستی و یزدان شکار

در بال جبریل می‌گوید:

فرشته و حور صید زبون تو هستند زیرا تو شاهین پادشاه لولاک هستی]

خلاصه این که انسان کامل مولوی نیروی به دست می آورد که می تواند ضمن حفظ فردیت خود، زمام دنیای روحانی را به دست گیرد تا حدی که فرمان او بدل به فرمان خدا می شود. این امر برابر است با «گرفتن» یا «صید» خدا.^۱ مولوی این نیروی انسان کامل را به زیبایی توصیف می کند:

دست او را حق چو دست خویش خواند

تا یدالله فوق ایدیهم براند

دست حق میراندش، زنده اش کند

زنده چَبُود^۲، جان پاینده اش کند

دست پیر از غایبان کوتاه نیست

دست او جز قبضة الله نیست

(دفتر اول ۲۹۷۲ و ۲۹۷۳)

این ابیات بنا به گفته آنه ماری شیمل تلمیحی است به آیه ۱۷ سوره انفال: «... وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى^۳....» در این مورد حدیثی هم نقل شده که خدا «چشم و گوش و دست کسانی است که آنان را دوست دارد.»

مولوی در این خصوص قایل به نیروی عظیم قلب است. او اندیشه بسیار متهورانه‌یی را از بایزید بیان می دارد که گفت: «مردی پیشم آمد و پرسید: کجا می روی؟ گفتم: به حج. گفت: چه داری؟ گفتم: دوست درم. گفت: به من ده و هفت بار گرد من بگرد، که حج تو این است، زیرا وجود من به عنوان خانه اسرار او برتر از کعبه است که آن را قبله مسلمانان قرار داده تا بدانسو عبادت کنند. چنان کردم و بازگشتم^۴».

۱- مفهوم سطور اخیر را قیاس کنید با این حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ رَجَالًا إِذَا أَرَادُوا أَرَادَ»

۲- چَبُود: چه بُود

۳- تو نیفکندی آنگاه که افکندی، بلکه خدا افکند.

۴- این اندیشه مبتنی بر طریقت را قیاس کنید با مضمون به شدت عرفانی بیت زیر از مولوی: به عشق روی تو من رو به قبله می آمم و گر نه من ز نماز و ز قبله بیزارم

حکایت مذکور ما را به یاد این حدیث قدسی می‌اندازد که: «نه اندر زمینم نه در آسمانم، که من در دل بنده‌ی مؤمنم جای دارم.»
از نظر اقبال نیز انسان کامل به چنان حدی از نیروی روحانی دست می‌یابد که خواستهای وی بدل به خواستهای خدا، و دست او دست خدا می‌شود. در بال جبریل می‌گوید:

دست بنده مؤمن دست خداست

[دستی] غالب و کارآفرین، کارگشا، کارساز^۱

[مولوی نیز در مورد «مرد راست» یا انسان کامل می‌گوید:

چون قبول حق بود آن مرد راست دست او در کارها دست خداست]
(دفتر اول ۱۶۱۰)

اقبال معتقد است که آدمی با به دست گرفتن زمام دنیای روحانی می‌تواند حتی خدا را هم در اختیار بگیرد، یا به تعبیر وی «به کمند آورد»، او همانند مرادش می‌گوید:

قلبم گاهی به مانند کعبه و گاه به سان عرش جلوه می‌کند
خدایا! این کاشانه دل، منزل کیست؟^۲

دنیای مادی

انسان کامل به سبب این نیروی روحانی می‌تواند مهار دنیای مادی را هم به دست گیرد. مولوی در دفتر چهارم می‌گوید:

بارنامه ^۳ روح حیوانی است این	پیشتر رو روح انسانی ببین
بگذر از انسان و هم از قال و قیل	تالاب دریای جان جبرئیل
بعد از آنت جان احمد لب گزد	جبرئیل از بیم تو واپس خزد

(دفتر چهارم: ۱۸۸۷-۱۸۸۹)

۱- این بیت در بند پنجم ترکیب بندی با عنوان «مسجد قرطبه» آمده است.

۲- بانگ درا، قطعه «دل»

۳- بارنامه: مباهات، تفاخر؛ جلال و شکوه

باید هم چنین باشد زیرا:

آن که واقف گشت بر اسرار هو سر مخلوقات چبُود پیش او
(دفتر دوم: ۱۴۸۱)

حتی خاک در دست انسان کامل بدل به زر می شود. مولوی می گوید:
کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص از زر بُرد خاکستر شود
(دفتر اول: ۱۶۰۹)

همچنین دنیا در انسان کامل گم می شود. نیکلسون در تفسیر مثنوی [در
شرح این بیت که:

غم مخور یاوه^۱ نگرده او ز تو بلکه عالم یاوه گردد، اندرو]
(دفتر چهارم: ۹۷۶)

می گوید «انسان کامل هرگز در جهان گم نمی شود، زیرا او صفات الاهی را که واقعیت و حقیقت جهان را تشکیل می دهند در خود جذب، یا می توان گفت، مستحیل کرده^۲». اقبال نیز در این مورد با مولوی همراهی است که عالم در انسان کامل جذب می شود نه به عکس. او می گوید «انسان واقعی نه تنها جهان مادی را در خود جذب می کند، بلکه با تسخیر آن حتی خدا را هم در خودی خویش جذب می کند^۳». [اقبال می گوید: «جلال الدین رومی، اندیشه جذب جهان در انسان کامل را با زیبایی بسیار در مثنوی توصیف نموده. زمانی که پیامبر (ص) طفل خردسالی بود و دایه اش حلیمه از او حضانت می کرد، در صحرا گم می شود، حلیمه که سخت اندوهگین شده و به جستجوی طفل مشغول بود به پیرمردی عرب برمی خورد که پس از آگاهی از تشویش او می گوید:

۱- یاوه: گم؛ مفقود

۲- Nicholson's Commentary ج VI-III بیت 976

۳- از مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی، نیکلسون، ص XIX

غم مخور یاوه نگرده او ز تو بلکه عالم یاوه گردد، اندرو»
 اقبال چنان شیفته این اندیشه شد که آن را به صورتهای مختلف در آثارش
 متذکر گردید. در زبور عجم می گوید:

نگنجد اندر این دیر مکافات جهان او را مقامی از مقامات
 در اسرار خودی می گوید:

عبد گردد یاوه در لیل و نهار در دل حرّ یاوه گردد روزگار
 در رموز بی خودی می گوید:

می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم در دل او یاوه گردد شام و روم
 در جاوید نامه می گوید:

آنچه در آدم بگنجد عالم است آنچه در عالم نگنجد آدم است
 و باز در همین منظومه (فلک عطارد) می گوید:

هر که حرف لاله از بر کند عالمی را گم به خویش اندر کند
 در منظومه اردوی ضرب کلیم می گوید:

نشان کافر آن است که در عالم گم می شود
 نشان مؤمن آن است که عالم در او گم می شود

در غزلی نزدیک به همین مضمون می گوید:

این گنبد مینایی، این پستی و بالایی در شد به دل عاشق، با این همه پیدایی
 و در غزلی دیگر:

کجا نوری که غیر از قاصدی چیزی نمی داند
 کجا خاکی که در آغوش دارد، آسمانی را^۱]

۱- شهید سعید سرمد شاعر پارسی گوی پاکستانی نیز همین مضمون را در یک دوبیتی چنین بیان کرده:

هر کس که سر حقیقتش باور شد	خود پهن تر از سپهر پهناور شد
ملا گوید که بر شد احمد به فلک	سرمد گوید فلک به احمد در شد

واضح است که اقبال به شدت تحت تأثیر افکار مولانا است و از همین رو در پاسخ به سؤال خودبیتی از مولانا را نقل می‌کند:

آن که بر افلاک رفتارش بود بر زمین رفتن چه دشوارش بود^۱؟
(دفتر دوم ۱۴۸۲)

د) ارزش عملی انسان کامل

باتوجه به واقعیت‌های یاد شده ارزش عملی انسان کامل کاملاً قابل فهم است. او، بنا به گفته مولوی، اصول اخلاقی را ارائه می‌دهد، عدالت اجتماعی و اقتصادی به بار می‌آورد و طریق زندگی روحانی و مادی را می‌نمایاند. انسان کامل روح نوع بشر را متعالی، و او را از هر حیث برتر می‌سازد. مولوی می‌گوید:

هین! که اسرافیل وقت‌اند اولیا

مرده را ز ایشان حیات است و حیا^۲
(دفتر اول: ۱۹۳۰)

و باز در جای دیگر می‌گوید:

گر تو سنگ صخره و مرمر شوی چون به صاحب‌دل رسی گوهر شوی
همچنین معرفت حقیقی از انسان کامل حاصل می‌شود:

فقرخواهی آن به صحبت قائم است نه زیانت کار می‌آید نه دست
دانش آن را ستاند جان ز جان نه ز راه دفتر و نه از زبان
(دفتر پنجم: ۱۰۶۵ و ۱۰۶۶)

بنابراین مقصود انسان کامل با شخصیت خاصی که دارد در نهایت تغییر سرنوشت نوع بشر است. او به هیچ روی اهل تعصب نیست و فراتر از امور مربوط به اختلاف طبقاتی است.

این دیدگاه کاملاً با اصول اخلاقی هندو تفاوت دارد که «حد وسط اصل

۱- مفهوم مصرع: راه رفتن بر زمین برایش آسان است.

۲- حیا: طراوت؛ سرزندگی؛ شادابی

کلی انسانیت و نیازهای طبقه اشراف، ممتاز و برتر است. اختلافات کاستی^۱ نقصی برای زندگی جمعی، رشد مردمسالاری و تعلیم و تربیت است. کاست حتی در پیوندهای طبیعی زناشویی میان افراد هم مداخله می‌کند. از میان اختلافات کاستی (طبقاتی) عناصر مبتنی بر قساوت.... اعتقاد به کارما^۲ و تناسخ روح رشد می‌کنند. این دیدگاه به جای دستیابی به مراتب انسانی، به طور کلی در پی گریز از زندگی و نفی آن است و تمایل به تسلیم و رضا و بردباری دارد. بدیها را چندان جدی نمی‌انگارد زیرا آنها را در تغییر جهان ضروری نمی‌شمارد^۳».

این که «کشف» عارف ارزش عملی هم دارد از «عذر گفتن فقیر به شیخ»^۴

۱- caste طبقه؛ در اینجا مقصود طبقات مختلف مردم هند است.

۲ karma به معنای کردار و فعلیت؛ نیروی تقدیر و نیروی حیاتی که در آیین بودا، جای اراده و مشیت الهی را گرفته است. مراد از آن عمل و عکس‌العمل کردار است که همچون تأثرات دیرینه و پیگیر در ضمیر ناخودآگاه موجود است. یکی از فرضیه‌هایی که کلیه مکاتب ششگانه هندو و حتی آیین‌های غیرمتشرع هندی پذیرفته و شالوده‌ی عقاید فلسفی خود را بر آن نهاده‌اند... هر کردار و گفتار و پندار و اکنشی دربردارد، یعنی به محض آن که فعلی را انجام دهیم تولید نیرو و تأثیری می‌کنیم که برحسب آن که نیک یا بد، و خیر یا شر بوده باشد، ثمره خوب یا بد به بار می‌آورد و بسان دانه‌ایست که چون شرایط ضروری حاصل شد، می‌روید و رشد می‌کند و میوه خویش را به ثمر می‌رساند. تأثرات لطیف ناشی از کردار گذشته، واقع در زمان و متمکن در مکان نیستند، چه بسا آثار آنان در حیات دیگری نمایان می‌گردد. دانه‌ای که من در زندگی پیشین کاشته‌ام امروز در بند این حیات خاکی نمایان می‌شود و تخمی که امروز می‌کارم در زندگی آینده من تحت شرایط خاصی ظاهر می‌گردد و مرا گریبانگیر آثار خود می‌سازد و سرنوشت تلخ یا شیرین مرا تعیین می‌کند. قانون کارما می‌گوید خود انسان محصول کردارها و اعمال زندگیهای پیشین است و در این راه دراز پیدایش‌های پی در پی، مرگ فرجام کار و پایان راه نیست، بلکه آغاز حیات دیگر و سرنوشت دیگری است و مادام که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نایل نیابد از این گردونه آزاد نخواهد شد... در هر زایش و پیدایش سه قسم کارما موجود است. ۱- کارمایی که به همراه روح وارد بطن مادر می‌شود. ۲- کارمای والدین که در سرنوشت طفل نقش به سزایی دارد. ۳- کارمای مضمّر در وجود مادر (ر.ک: ادیان و مکتبهای فلسفی هند، داریوش شایگان، ص ۲۰، ۱۵۸، ۳۶۹ و ۴۷۳)

۳- *Ethics for Today* نوشته Harold H. Titus، ص 508

۴- عنوان فصلی از دفتر دوم مثنوی، از بیت ۳۵۲۶ به بعد.

معلوم می‌شود. فقیر (عارف) می‌گوید:

<p>در زمینم با تو ساکن در محل همنشینت من نی‌ام، سایه من است زانکه من ز اندیشه‌ها بگذشته‌ام حاکم اندیشه‌ام، محکوم نی جمله خلقان سخره اندیشه‌اند قاصد خود را به اندیشه دهم من چو مرغ اوجم، اندیشه مگس قاصداً^۱ زیر آیم از اوج بلند</p>	<p>می‌دوم بر چرخ هفتم چون زحل برتر از اندیشه‌ها پایه من است خارج اندیشه پویان گشته‌ام زانکه بنا حاکم آمد بر بنا زان سبب خسته دل و غم پیشه‌اند چون بخواهم از میانشان برجهم کی بود بر من مگس را دسترس تا شکسته پایگان بر من تنند</p> <p>(دفتر دوم ۳۵۶۲-۳۵۵۵)</p>
--	--

دکتر نیکلسون در تفسیر مثنوی می‌نویسد «انسان کامل یا ولی همیشه مستعد استغراق در ذات حقیقت مطلق نیست، گاهی به سطحی پایین‌تر فرو می‌آید تا افراد عادی بتوانند با وی ارتباط برقرار کنند و روحشان با ارشاد و تعالیمش مصفا شود.» مولوی این موضوع را با تمثیل زیبایی [در دفتر پنجم مثنوی تحت عنوان «پاک کردن آب همه پلیدیها را و باز پاک کردن خدای تعالی آب را از پلیدی...»] بیان می‌دارد:

<p>آب چون پیگار کرد و شد نجس حق ببردش باز در بحر صواب سال دیگر آمد او دامن کشان من نجس زاینجا شدم پاک آمدم هین بیایید ای پلیدان سوی من در پذیرم جمله زشتیت را</p>	<p>تا چنان شد کاب را رد کرد حس تا، به شستن از کرم آن آب آب هی کجا بودی؟ به دریای خوشان بستم خلعت سوی خاک آمدم که گرفت از خوی یزدان خوی من چون ملک پاکی دهم عفریت را</p>
---	---

۱- قاصداً: از روی عمد؛ عمداً

<p>سوی اصل اصل پاکِها روم خلعت پاکم دهد بار دگر عالم آرای است ربّ العالمین کی بُدی این بارنامه آب را می رود هر سو که هین کو مفلسی یا بشوید روی رو ناشسته‌یی کشتی بی دست و پا را در بحار زانک هر دارو بروید زوچنان می رود در جو چو داروخانه‌یی بستگان خشک را از وی روش هم چو ما اندر زمین خیره شود</p>	<p>چون شوم آلوده باز آنجا روم دلق چرکین برکنم آنجا ز سر کار او این است و کار من همین گر نبودی این پلیدیهای ما کیسه‌های زر بدزدید از کسی یا بریزد برگِیاه رُسته‌یی یا بگیرد بر سر او حمال وار صد هزاران دارو اندروی نهان جان هر درّی دل هر دانه‌یی زو یتیمان زمین را پرورش چون نماند مایه‌اش تیره شود</p>
---	--

استعانت آب از حق جل جلاله بعد از تیره شدن

<p>آنچه دادی دادم و ماندم گدا ای شه سرمایه ده هل من مزید؟ هم تو خورشیدا! به بالا برکشش تا رساند سوی بحر بی حدش کو غسول تیرگی‌های شماس باز گردد سوی پاکی بخش عرش از طهارات محیط او درسشان آن سفر جوید که اَرَحنا یا بلال! میزنه^۲ بر رو بزن طبل رحیل</p>	<p>نالهِ از باطن برآرد، کای خدا! ریختم سرمایه بر پاک و پلید ابر را گوید: ببر جای خوشش راه‌های مختلف می‌رانندش خود غرض زاین آب جان اولیاست چون شود تیره ز عذرِ اهل فرش باز آرد زان طرف دامنکشان ز اختلاط خلق یابد اعتلال^۱ ای بلال خوش نوای خوش صَهِیل^۲</p>
---	---

۲- صَهِیل: آواز

۱- اعتلال: علت؛ عارضه؛ بیماری.

۳- میزنه: میزنه؛ گلدسته؛ جای اذان گفتن

جان سفر رفت و بدن اندر قیام وقت رجعت زاین سبب گوید سلام
از تیمم وارهند جمله را وز تحرّی طالبان قبله را
این مثل چون واسطه است اندر کلام واسطه شرط است بهر فهم عام
(دفتر پنجم: ۲۲۸-۲۰۰)

از نظر اقبال نیز ارزش عملی انسان کامل برای رشد فرد، و هم در نهایت برای رشد جامعه، بسیار زیاد است. به نظر وی انسان کامل «فرمانروای واقعی نوع بشر است، قلمروی او قلمروی خدا بر زمین است. او از غنای سرشت خویش ثروت حیات را به دیگران ارزانی می‌دارد و آنان را به خود نزدیک و نزدیکتر می‌سازد»^۱. اقبال معتقد به ارزش عملی انسان کامل است. از همین روست که می‌گوید: «انگلیسی‌ها باید نظرات مرا در مورد انسان کامل با توجه به چنین افکاری مطالعه کنند. قراردادهای ما نمی‌تواند جنگ را از میان ببرند. فقط شخصیتی متعالی می‌تواند این اغتشاشات را به پایان برساند»^۲.

اقبال به واسطه ارزشهای عملی انسان کامل اشتیاقی سوزان برای آمدنش دارد. او این احساس را در مثنوی / اسرار خودی با شور و حال بسیار بیان می‌دارد:

زندگی را می‌کند تفسیر نو می‌دهد این خواب را تعبیر نو
هستی مکنون او راز حیات نغمه نشنیده‌ی ساز حیات
طبع مضمون‌بند^۳، فطرت خون شود تا دو بیت ذات او موزون شود
مشت خاک ما سرگردون رسید زاین غبار آن شهسوار آید پدید
خفته در خاکستر امروز ما شعله‌ی فردای عالم سوز ما

۱- نقل از مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی، نیکلسون، ص XXVIII

۲- نقل از *The Image of the West* نوشته مظهرالدین صدیقی، ص 114

۳- مضمون‌بند: مضمون ساز؛ دارای قریحه

غنچه‌ی ما گلستان در دامن است چشم ما از صبح فردا روشن است
 ای سوار اشهب^۱ دوران بیا ای فروغ دیده‌ی امکان^۲ بیا
 رونق هنگامه‌ی ایجاد^۳ شو در سواد دیده‌ها آباد شو^۴
 شورش اقوام را خاموش کن نغمه‌ی خود را بهشت گوش کن
 خیز و قانون اخوت ساز ده^۵ جام صهبای محبت بازده
 باز در عالم بیار ایام صلح جنگجویان را بده پیغام صلح
 نوع انسان مزرع و تو حاصلی کاروان زندگی را منزلی
 ریخت از جور خزان برگ شجر چون بهاران بر ریاض ما گذر
 (۴۶۷ به بعد)

مولوی احتمالاً نخستین متفکر مسلمان است که تصویر انسان کامل را آن چنان که در این فصل ترسیم شده، ارائه نمود. تردیدی نیست که مبتکر این اندیشه ابن مسکویه است، ولی کسی که آن را پروراند مولوی بود. برخی دیگر از متفکران بزرگ فلسفه اسلامی نظیر ابن عربی و جیلی هم نظریه انسان کامل را مطرح کرده‌اند. اما انسان کامل مولوی با انسان کامل ابن عربی و جیلی تفاوت دارد، زیرا از نظر ایشان انسان کامل فقط موجودی مابعد طبیعی است. دکتر آنه ماری شیمل در بال جبرئیل می‌نویسد «ابن عربی نظریه انسان کامل را از آنچه مورد نظر پیامبر بوده منقطع کرد و آن را در سرلوحه دستگاه فکری خود قرار داد، طوری که خدا، جهان، و انسان سه جنبه یک مفهوم شدند و ولی کامل^۶ از هر حیث همان انسان کامل است که خلیفه خدا در جهان می‌شود.^۷»

۲- امکان: کاینات؛ ماسوی الله
 ۴- آباد شدن: جای گرفتن

۱- اشهب: اسب [خاکستری]
 ۳- هنگامه ایجاد: غوغای زندگی
 ۵- سازدادن: کوک کردن

II. عالم

۱- وجوه اصلی

نیچه

(الف) عالم عبارت است از مکان، ماده و نیرو

نیچه عالم را صرفاً واقعیتهای پدیداری می‌داند متشکل از مکان، ماده و نیرو که مقدارشان معین و محدود، ولی زمان در آن نامحدود و بی‌پایان است.

(ب) میل به قدرت واقعیت درونی است

میل به قدرت واقعیت درونی عالم است که در جلوه‌هایش آشکار است. نیچه می‌گوید «این نیازهای ما هستند که جهان را تفسیر می‌کنند؛ غریزه‌های ما و انگیزه‌های له و علیه آنها. هر غریزه‌یی به نوعی اشتیاق به قدرت دارد، هر یک از آنها دیدگاه خود را دارد و می‌خواهد آن را به عنوان ضابطه‌یی بر دیگر غریزه‌ها تحمیل کند.^۳» او همچنین می‌گوید «مفهوم ظفرمند "نیرو" که فیزیکدانان ما با آن خدا و جهان را آفریدند، نیاز به کامل شدن دارد: [یعنی] باید اراده‌یی درونی به آن داده شود که من آن را «میل به قدرت» توصیف می‌کنم.^۴ کاپلستون نظریه نیچه را در این خصوص به زیبایی توضیح داده است. او می‌گوید:

در همه جا و در همه چیز می‌توانیم میل به قدرت را ببینیم که خود را می‌نمایاند. گرچه شاید بتوان گفت که میل به قدرت از نظر نیچه حقیقت درونی عالم است، ولی تنها در جلوه‌هایش وجود دارد. به این ترتیب نظریه میل به قدرت نیچه تعبیری است از عالم، طریقی است در دیدن و توصیفش، نه یک نظریه مابعد طبیعی در مورد حقیقتی که در پس پشت جهان مرئی قرار دارد و فراتر از آن است.^۵

1. instinct

2. impulse

۴- همان، ص 110

۳- Will to Power، ص 13

۵- A History of Philosophy نوشته Copleston ص 181

اقبال

اقبال به عکس معتقد است که عالم حقیقتی روحانی است. به عقیده وی هر ذره‌یی یک خود است. در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید «جهان در تمام جزئیاتش از حرکت مکانیکی یعنی آنچه را که اتم ماده می‌نامیم گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، مفهوم من بزرگم را در خویش متجلی می‌سازد. هر ذره‌یی از نیروی الهی، هر چه قدر هم در سطح نازلی از مراتب وجود باشد، باز یک "من" به شمار می‌آید.^۱»

چنین برداشتی از جهان، مفهومی روحانی دارد که اعتقاد به خدا را موجب می‌شود. اقبال در این مورد به قرآن استناد می‌کند:

در آفرینش آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز، برای صاحبان خرد عبرت‌هاست؛ کسانی که خدا را، ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند، و گویند پرورگارا! این را بیهوده نیافریدی.^۲

(آل عمران ۱۹۰ و قسمتی از ۱۹۱)

اقبال می‌گوید که عالم از ماده‌یی ساکن، چنان که در قرن نوزدهم اعتقاد داشتند، ساخته نشده. از آنجا که او یک وحدت‌گرای روحی^۳ است معتقد است که ماده ساکنی وجود ندارد. اقبال با تأیید فیزیک نسبیت می‌گوید که براساس یافته‌های این فیزیک «ذره‌یی از ماده، دیگر چیزی دایمی به شمار نمی‌آید که حالت‌های گوناگون به خود بگیرد، بلکه مجموعه‌یی است از رویدادهای مربوط به هم. آن سختی و استحکام قدیم همراه با ویژگی‌هایی که ماده‌گرایان بر ماده بستند تا آن را واقعی‌تر از اندیشه‌های ناپایدار جلوه دهند، رخت بر بسته است.^۴» و سپس می‌افزاید «نقد بنیادهای علوم ریاضی کاملاً آشکار ساخته است که فرضیه مادیت محض، یعنی جسم سخت و پایداری که در فضایی مطلق قرار گرفته باشد، کارایی ندارد.^۵

۲- بازسازی، ص ۴۴

۱- ص ۱۳۷

3. spiritual monist

۵۰۴- بازسازی، صص ۸۰ و ۸۱

5. Faust

اقبال عالم را حرکتی خلاق و آزاد می‌یابد، از همین رو می‌گوید «حرکت را می‌توانیم از "اشیاء" فک کنیم، ولی نمی‌توانیم از اشیاء بدون حرکت فک حرکت کنیم. اگر برای مثال، فرض کنیم که ذرات مادی، نظیر ذرات لایتجزای مورد نظر دموکریتوس، واقعیت اصیل باشند، حرکت را باید مثل چیزی که با ماهیتشان بیگانه است از خارج وارد آنها کنیم. حال آن که اگر حرکت را به عنوان یک اصل بپذیریم، شاید بشود اجسام ساکن را از آن تفکیک کرد. در حقیقت علم فیزیک [نوین] تمام چیزها را به حرکت تبدیل کرده است. طبیعت ماهوی اتم در دانش نوین، الکتریسته است و نه چیزی که زیر تأثیر الکتریسته باشد یا الکتریسته به آن داده شده باشد.^۱» و سپس می‌افزاید «آن چیزهایی را که شیء می‌نامیم رویدادهایی هستند در اتصال با طبیعت که اندیشه مفهوم مکان را در آنها می‌نهد و به این ترتیب آنها را برای مقاصد عملی، به عنوان چیزهای جدا از یکدیگر مورد توجه قرار می‌دهد. جهانی که در چشم ما به صورت مجموعه‌یی از اشیاء هویدا است، ماده جامدی نیست که بخشی از خلاء را پر کرده باشد. جهان شیء نیست، بلکه فعل^۲ است.^۳»

چنان که در فصل بعدی خواهیم گفت، اقبال به عالمی توسعه‌یابنده معتقد است. به عقیده وی «جهان به گونه‌یی شکل یافته که قابل گسترش است. چنان نیست که بسته، محصورلی به پایان رسیده، بی‌تحرك و غیرقابل تغییر باشد. ژرفای وجودش را بکاوید، شاید رؤیای زایشی تازه آرمیده باشد.^۴» او این موضوع را در بیتی به اردو با زیبایی بیان داشته است:

شاید [کار] این کاینات هنوز ناتمام است

زیرا دما دم صدای کُن فیکون [به گوش] می‌آید^۵

۱- بازسازی، صص ۱۰۵ و ۱۰۶

2. act

۴- همان، ص ۴۵

۳- همان

۵- بال جبریل، غزل ۳

۲- تحول

نیچه

الف) تحول واقعی است

چنان که پیشتر گفته شد نیچه معتقد به دورجاودان است. نظریه او در مورد تحول، افقی است نه عمودی. او این موضوع را بار دیگر در کتاب بامداد بتان بدین گونه خلاصه کرده است «گسترده‌گی نیروی جهانشمول^۱ محدود است؛ این [نیروی] "بی‌پایان" نیست: ما باید مراقب چنین زیاده رویهایی در تصورمان باشیم! در نتیجه تعداد حالات، تغییرات، ترکیبات و تحولات این نیرو، گرچه ممکن است بسیار زیاد و عملاً غیرقابل احتساب باشد، ولی به هر حال نهایی دارد و نامحدود نیست. منتها زمان که این نیروی جهانشمول در آن فعال است، تغییراتش بی‌نهایت است - یعنی، نیرو تا ابد به یک اندازه باقی می‌ماند و برای همیشه فعال است^۲. - در این لحظه درست یک [زمان] بی‌نهایت سپری شده، یعنی، هر تحول ممکن باید تاکنون اتفاق افتاده باشد. در نتیجه فرایند کنونی تحول باید تکراری باشد، چنان که فرایند قبل از آن نیز بوده، و به همین سان خواهد بود آن که به دنبال می‌آید. چنین‌اند [فرایندهای] رو به جلو و رو به عقب! زیرا کل حالت تمام نیروها مدام باز می‌گردد، هر چیزی در تعدادی زمانهای بی‌پایان وجود داشته است^۳».

ب) میل به قدرت در پشت تحول

دیگر این که از نظر نیچه منشأ تحول میل به قدرت است. میل به قدرت در پشت هر چیزی جای دارد. ویلیام کلی رایت این دیدگاه را به خوبی مورد ارزیابی قرار داده. او می‌گوید، «از نظر نیچه تنازع میان انواع مختلف، و افراد

1. universal energy

۲- چنان که پیشتر گفته شد دانش نوین ثابت نموده که اندازه نیرو در ماده هم کاهش می‌یابد و هم افزایش.

۳- The Twilight of the Idols نوشته Nietzsche، ص 237

همان انواع، چنان نیست که داروین می‌اندیشید و آن را صرفاً مبارزه‌یی برای زندگی می‌دانست، و همچنین این امر حاصل باقی ماندن آنهایی نیست که تغییرات اتفاقی‌شان مطابق با محیط روی داده است. نیچه، مکانیسم و ماده‌گرایی را به کلی نفی می‌کند. به عقیده وی میل به قدرت نیروی برانگیزاننده بنیادین در طبیعت است... میل به قدرت نیرویی فعال است که صورتها را شکل می‌دهد و می‌آفریند؛ و محیط را برای مقاصدش به کار می‌گیرد و از آن بهره می‌برد. تغذیه و تولیدمثل فرایندهایی هستند که میل به قدرت به وسیله آنها خود را حفظ می‌کند و بر موانع غالب می‌آید.^۱

به این دلیل است که نیچه صراحتاً از داروین انتقاد می‌کند که به نظر وی شرایط خارجی در شکل بخشیدن عضو یا کیفیت خاص سهمی غالب دارند. او می‌گوید «در نزد داروین تأثیر "محیط" نامعقولانه بزرگ شده است. عامل اصلی در فرایند حیات دقیقاً نیروی درونی عظیمی است که صورتها را شکل می‌دهد و می‌آفریند و از "محیط" صرفاً/استفاده و بهره‌برداری می‌کند.^۲»

اقبال

ولی دیدگاه اقبال در مورد تحول کاملاً متفاوت است. تصور او در این خصوص نه متوجه پیشرفت افقی است و نه معتقد است که میل به قدرت نیرویی است در پشت فرایند تحول.

از نظر اقبال، تحول عمودی و پیشرونده است و هیچ بازگشتی در آن وجود ندارد. هر چیزی حرکت روبه بالا برای تحقق من [خویش] دارد. در بازسازی اندیشه می‌گوید:

آفرینش با تکرار، که ویژگی عمل مکانیکی است مغایر می‌باشد. از این روست که توضیح فعالیت خلاق و زاینده‌ی حیات با اصطلاحات مکانیکی ناشدنی است.^۳

۲- Will to Power، ص 127

۱- مأخذ پیشین، ص 393

۳- بازسازی، ص ۱۰۴

او این مفهوم را در جاویدنامه از زبان زنده رود که درواقع خود اوست به نحو احسن بیان می‌دارد:

چیست آیین جهان رنگ و بو جز که آب رفته می‌ناید به جو
زندگانی را سر تکرار نیست فطرت او خوگر^۱ تکرار نیست

زندگی کنونی حاصل تحول گذشته ماست. در بازسازی اندیشه می‌گوید «حیات گذرگاهی است که از دالان مرگ می‌گذرد^۲». بنابراین زندگی استمرار دارد. سپس می‌افزاید، «اما نظمی در استمرار این گذرگاه وجود دارد. به رغم تغییرات ظاهراً سریع که در ارزشیابی ما از اشیاء به دست می‌آید، مراحل مختلف آن به طور اساسی با یکدیگر پیوند دارند^۳».

اقبال در بحث از تحول خودی می‌گوید که خودی در فرایند کلی تحول به کمال می‌رسد و از میان من‌های فرعی سربرمی‌آورد. اراده که با تبدیل شدن به خودآگاهی، شکل من‌های فرعی را به خود می‌گیرد، در من‌ها یا شخصیت‌های برتر ظاهر می‌شود. اقبال می‌گوید «سر برآوردن چیزی برتر از درون چیزی پست‌تر، واقعیتی است که ارزش و اعتلای آنچه را که عالی است زایل نمی‌سازد. این مهم نیست که منشأ یک شیء از کجاست، اهمیت شیء پدید آینده در ظرفیت، هدایت‌کنندگی و توانایی نهایی است. حتی اگر مبنای حیات و روح را صرفاً مادی بدانیم باز این معنا از آن استنباط نمی‌شود که شیء پدید آینده می‌تواند در آنچه که سبب به وجود آمدن و نمو آن بوده، زایل گردد. همان طور که طرفداران نظریه تکامل بالنده به ما می‌آموزند، آنچه پدید می‌آید در سطح هستی خویش غیرقابل پیش‌بینی می‌باشد و واقعیت تازه‌یی است که نمی‌توان آن را به طریق مکانیکی توضیح داد. درواقع تکامل حیات نشان می‌دهد که گرچه روان در آغاز زیرسلطه عامل مادی است، ولی

۱- خوگر: مخفف خوگیر. در اصطلاح اقبال: مانوس؛ آشنا.

۲ و ۳- بازسازی، ص ۱۱۱

هر چه قدر که نیروی آن رشد می‌کند، تمایلش به زیر سلطه در آوردن عامل مادی بیشتر می‌شود تا آنجا که ممکن است به وضعی کاملاً مستقل در آید.^۱» اقبال مؤید اندیشه خود را در قرآن می‌یابد و با اشاره به آن می‌گوید: «بنابراین به تعبیر قرآن در درون بشر نیرویی زاینده و روحی متعالی است که در سیر تکاملی‌اش از یک مرحله‌ی وجود به مرحله‌ی دیگر پران می‌شود: به شفق قسم می‌خورم، به شب و آنچه بپوشاند. و به ماه زمانی که کامل شود. که از مرگ به زندگی نو خواهید رفت.

انشقاق: ۱۹-۱۶^۲

دیگر این که بنا به گفته اقبال نیروی محرک موجود در پس پشت تحول، میل به قدرت نیست، بلکه عشق است. او درباره عشق می‌گوید:

معرکه کاینات از گرمی عشق پدید آمده!

علم مقام صفات [است] و عشق تماشای ذات!

عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات!

علم سؤالی پیدا [ست و] عشق جوابی پنهان!^۳

[عشق از نظر اقبال آمیزه‌ی است از اشراق، محبت، جاودانگی، قدرت، آرزو، تحرک، خلاقیت، طلب، تپیدن و نرسیدن. در غزلی می‌گوید:

عشق است که در جانت صد شعله برانگیزد

از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی

اقبال عشق را عاملی می‌داند که به زندگی معنا و عمق می‌بخشد.^۴

در اینجا بی‌مناسبت نیست نظر اقبال را در مورد نظریه دور جاودان نیچه

۱- این نقل قول در بخش اول کتاب نیز به مناسبت آورده شده برای توضیح بیشتر ر.ک. ص ۵۳

۲- بازسازی، ص ۴۷

۳- ضرب کلیم، مسمط «علم و عشق»

۴- برای مطالعه بیشتر ر.ک. اقبال با چهارده روایت، از این مترجم، انتشارات فردوس، مقاله «عقل و عشق»، و لعل روان، از این مترجم، انتشارات اقبال، فهرست لغات، ذیل «عشق».

بار دیگر یادآور شویم. او می‌گوید «به نظر نیچه ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است، باید ثابت و غیرقابل تغییر باشد و رفتار مراکز نیرو، با توجه به گذشت این زمان نامحدود، باید شکل ثابت و قطعی خویش را تاکنون گرفته باشد. همان واژه دور^۱ مفهوم این تغییر ناپذیری و ثبات را در خود دارد. علاوه بر این باید نتیجه بگیریم که ترکیبی از مراکز نیرو که یک بار روی داده است باید بازگشتی همیشگی داشته باشد، وگرنه هیچ ضمانتی برای بازگشت ابر انسان نخواهد بود^۲».

اقبال در واقع به شدت تحت تأثیر نظریه تحول و تکامل مولوی است. او نیز مانند مولوی بر این عقیده است که انسان و عالم کنونی حاصل فرایند تدریجی یا بسیاری از مرگ‌ها بوده‌اند. از همین روست که در رموزی خودی می‌گوید:

این کهن پیکر که عالم نام اوست زامتزاج امهات^۳ اندام اوست
صد نیستان کاشت تا یک ناله رُست صد چمن خون کرد تا یک لاله رُست
نقشها آورد و افکند و شکست تا به لوح زندگی نقش تو بست
ناله‌ها در کشت جان کاریده است تا نوای یک اذان بالیده است^۴

او در بازسازی اندیشه دینی با توجه به نظریه تکامل مرحله‌ای مولوی می‌گوید، «روش نظریه تکامل در جهان اسلام سبب شد تا تمایل شدیدی در مولوی نسبت به آینده‌ی زیست‌شناسی انسان به وجود آید. هیچ مسلمان با فرهنگی پیدا نمی‌شود که با خواندن چنین اشعاری از وجد به خود نلرزد:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملایک پر و سر

1. recurrence

۲- تفصیل این نظریه در صفحه ۱۰۴ آمده است.

۳- امهات: عناصر چهارگانه

۴- میکده لاهور (کلیات فارسی اقبال) ابیات ۶۵۹ - ۶۵۶

وز ملک هم بایدم جستن زجو کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچ اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون
(دفتر سوم: ۳۹۰۲ به بعد)^۱

توجه اقبال به این نظریه از یک سو بیانگر تمجید وی از دیدگاه مولوی است، و از سوی دیگر پرتو بیشتری بر نظریه تحول مرحله‌ای مولوی می‌افکند. مولوی نیز عشق را نیرویی می‌داند در پس پشت فرایند تحول:

دور گردونها ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات کی فدای روح گشتی نامیات
روح کی گشتی فدای آن دمی کز نسیمش حامله شد مریمی
هر یکی بر جا ترنجیدی^۲ چو یخ کی بدی پران و جویان چون ملخ
(دفتر پنجم، ۳۸۵۵ به بعد)

III. حقیقت غایی

الحاد در برابر یکتاپرستی

نیچه

الف) حقیقت برتری وجود ندارد

نیچه معتقد به واقعیت و حقیقت برتر نیست و چنان که پیشتر گفته شد کاملاً تجربه‌گرای است. او فقط پایبند زمین است. در چنین گفت زردشت می‌گوید، «برادرانم! از شما تقاضا می‌کنم نسبت به زمین وفادار باشید و کسانی را که از امیدهای فرازمینی با شما سخن می‌کنند باور ندارید! آنان، دانسته یا ندانسته، زهر بارند^۳». و در جای دیگر می‌گوید «کسانی را دوست می‌دارم که برای فنا و قربانی شدن، ابتدا به دنبال دلیلی در آن سوی ستارگان

۲- ترنجیدن: سخت در هم شدن

۱- بازسازی، ص ۲۹۱

۳- Thus Spake Zarathustra، صص ۶-۷

نیستند، بلکه خود را برای زمین قربانی می‌سازند، همان زمین ابرانسانی که پس از آن خواهد آمد.^۱»

این سخن درستی است که به قول نیچه «انسان را کسانی مسموم می‌سازند که تعلیم می‌دهند رستگاری نه در این جهان، بلکه در دنیای دیگر یافت می‌شود.^۲»

(ب) نه دین و نه خدا

بنابراین جای عجیبی نیست اگر نیچه دین و بالمآل خدا را قبول نداشته باشد. این سخن درستی است که «او شخصاً همه ادیان را نفی می‌کرد، فراطبیعت‌گرایی^۳ را مخالف عقل می‌دانست، و ریشه‌های آخرت اندیشی را در آزرده‌گی از این جهان می‌جست...^۴»

از نظر وی «همه خدایان مرده‌اند: اکنون در آرزوی زندگی ابرانسان می‌باشیم. - بهتر است خواست نهایی ما در ظهر عظیم همین باشد! - چنین گفت زردشت.^۵»

نیچه از زبان زردشت می‌گوید، «زیرا دیرزمانی است که عصر خدایان کهن به سر آمده، و هر آینه، این سرانجامی نیک و سرور انگیز بود مرخدایان را: آنان در سایه روشن پگاهی جان نكندند، - هرچند چنین دروغی هم گفته شده. بلکه آنان روزی از فرط خنده مردند:

این امر زمانی رخ داد که خدایی کفرآمیزترین سخن را اظهار کرد، این سخن را که "خدا یکی است! شما را خدای دیگری مقدم بر من نیست." و بدین سان خدایی پیر، ریشو، عبوس و حسود خود را فراموش کرد: -

۱- همان، ص ۹

۲- *The Masterpieces of World Philosophy* نوشته N. Magill ص 686

3. supernaturalism

۴- *Encyclopedia of Philosophy*، ص 512

۵- *Thus Spake Zarathustra* نوشته Nietzsche، ص 83

سپس همه خدایان خندیدند و بر عرش خود به لرزه افتاده، شگفت زده فریاد برداشتند که "آیا الوهیت واقعی این نیست که خدایان متعدد وجود دارند و نه خدای واحد؟" بگذار، آن که گوش دارد بشنود.^۱

ج) ابر انسان به جای خدا

ابر انسان در فلسفه نیچه جای خدا را می‌گیرد. او می‌گوید «همه خدایان مرده‌اند؛ اکنون در آرزوی زندگی ابر انسان می‌باشیم.» باید توجه داشت که بنا به گفته نیچه اعتقاد به خدا برای پیشرفت زندگی بشر به شدت زیانبخش است. درواقع، به نظر وی، دین نشانه انحطاط است.

اقبال

دین از دیدگاه اقبال «نوع بالقوه‌ی خودآگاهی» است که «در کنار خودآگاهی عادی ما قرار دارد.» به نظر وی «این نوع خودآگاهی‌ها امکاناتی برای تجربه‌یی که حیات آفرین است و تحصیل معرفت می‌کند» به وجود می‌آورند.^۲ به علاوه می‌گوید «دین متعالی، که فقط در پی زندگی متعالی باشد، اصولاً بر بنیاد تجربه است و بسیار پیشتر از آن که علم چنین چیزی را دریابد، ضرورت تجربه را به عنوان شالوده‌ی حیات مورد توجه قرار داده بود. دین، تلاش و کوششی است اصیل در پالودن خودآگاهی بشر، از این روست که در این مورد هم چون طبیعت‌گرایی با دیدی نقادانه به سطح تجربه‌ی خود توجه دارد.^۳»

بنابراین معلوم می‌شود که وقتی اقبال از دین سخن می‌گوید مقصودش دین متعالی است «که فقط در پی زندگی متعالی است». چنین دینی اصولاً روشی برای زندگی واقعی است. «مهمتر از آن این که، استعداد تمرکز نیروهای من را دارد و در نتیجه می‌تواند شخصیت تازه‌یی به دارنده خود اعطا

۱- Thus Spake Zarathustra، ص 202

۲- همان، ص ۲۸۴

۳- بازسازی، ص ۲۸۹

کند.^۱» از نظر اقبال «زندگی دینی، زمانی که من را به عنوان یک فرد کشف می‌کند، به اوج خود می‌رسد و این، ژرفتر از خودی معمولی اوست که با تصور قابل توصیف می‌باشد. وقتی من با برترین حقیقت ارتباط می‌یابد، به بی‌همانند بودنش پی می‌برد و منزلت مابعدالطبیعی و همچنین امکان تعالی خویش را به آن مرتبه کشف می‌کند. اگر بخواهیم در معنای این سخن دقیق شویم باید بگوییم تجربه‌یی که به این اکتشاف و دریافت می‌انجامد از امور عقلی نیست که به تصور درآید، بلکه امری حیاتی و حالتی است منتج از یک تبدیل و تغییر درونی مبتنی بر زیست‌شناسی، که اسیر بند مقولات منطق نمی‌شود، بلکه در فعل و عملی تجسم می‌یابد که سازنده و حرکت دهنده‌ی جهان است و تنها در این صورت است که محتوای این تجربه‌ی عاری از زمان^۲ می‌تواند خود را وارد جریان زمان سازد و به گونه‌یی چشمگیر در برابر دیدگان تاریخ تجلی یابد.^۳» دین به آدمی بینشی وسیع می‌دهد نه محدود، زیرا «نه مقوله‌یی جزئی است، نه اندیشه‌یی مجرد، نه احساس محض، و نه عمل صرف. دین مبین همه هستی انسان است.^۴»

اقبال به شدت معتقد به صحت تجربه‌ی دینی است. به نظر وی «از آنجا که دین عملی است خردمندانه که هدفش کسب اصل نهایی ارزش است، بنابراین نیروهای سازنده‌ی شخصیت فرد را تکامل می‌بخشد و این واقعیتی غیرقابل انکار می‌باشد. تمامی متون دینی جهان، شامل بهترین تجربه‌های شخصی خبرگان دین، گرچه ممکن است به نظر آید که از لحاظ روانشناسی به صورت اندیشه‌های کهنه بیان شده باشد، ولی برای این مورد خاص دلیل معتبری است. این تجربه‌ها، مثل تجارب معمولی ما، کاملاً عادی و طبیعی

۱- بازسازی، ص ۲۹۵

2. timeless

۴- همان، ص ۳۳

۳- بازسازی، ص ۲۸۷ و ۲۸۸

می‌باشند، زیرا برای کسی که آنها را به کار می‌بندد، ارزش ادراکی^۱ به بار می‌آورند.^۲»

اقبال، خدا را واقعیتهای ملموس می‌داند. از همین رو می‌گوید «شناخت خداوند فرقی با شناخت دیگر مدرکات ندارد. خدا وجودی با ماهیت ریاضی یا دستگاهی با مفاهیم به هم پیوسته نیست که ارتباطی با تجربه نداشته باشد.^۳» به نظر وی خدا من غایی^۴ است و «چنانچه تجربه را مورد نقادی قرار دهیم آشکار می‌شود که واقعیت و حقیقت نهایی باید دارای زندگی مبتنی بر خرد باشد که باتوجه به تجربه‌ی ما آدمیان از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست؛ مثل چیزی که با دقت به هم بافته شده و دارای یک نقطه مرکزی است که همه رشته‌ها به آن مربوط می‌شود. به سبب این ویژگی حیات است که حیات نهایی را فقط می‌توان به صورت یک من تصور کرد.^۵» همچنین او، خدا را خدایی شخصی^۶ می‌داند که به نیایشها و دعاها یمان پاسخ می‌گوید. اقبال در تایید سخن خود به قرآن استناد می‌کند:

و اگر بندگانم مرا از تو پرسند، نزدیک هستم، و چون صاحب دعا مرا بخواند، دعای او را اجابت می‌کنم...^۷

به عقیده اقبال، خدا سرچشمه من بشری است. او می‌گوید من بشری از من غایی نشأت می‌گیرد و مقصود نهایی انسان است. اقبال نقش خدا را برای یافتن زندگی متعالی بسیار مهم می‌بیند. خدا، خود دیگری مانند^۸ است با صفاتی که جذب آنها موجب انسجام شخصیت می‌شود. در بازسازی اندیشه

1. cognitive

۳- همان، ص ۵۷

۲- بازسازی، ص ۲۹۴

4. Ultimate Ego

۵- بازسازی، ص ۱۴۷

6. Personal God

۷- بقره، قسمتی از آیه ۶۰، نقل از بازسازی اندیشه، ص ۵۹

8. Unique Other Self

می‌گوید «وقتی من [دانی] با برترین حقیقت ارتباط می‌یابد به منحصر به فرد بودنش پی می‌برد و منزلت مابعدالطبیعی و همچنین امکان تعالی خویش را به آن مرتبه کشف می‌کند.^۱» کسی که صفات خدا را جذب می‌کند و به وی عشق می‌ورزد، شخصیت خویش را کمال می‌بخشد. او می‌گوید، «پیامبر گفت "تَحَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ" یعنی صفات خدا را در خود به وجود آورید... انسان از لحاظ جسمانی و نیز روحانی مرکز یک خود بی‌نیاز^۲ است، ولی با این حال فردی کامل است. هر چه از خدا بیشتر فاصله بگیرد کمتر به فردیت^۳ خویش نایل می‌شود. کسی که از همه به خدا نزدیکتر می‌شود کاملترین شخص است.^۴»

لوس کلود مایتر با مقایسه دیدگاه‌های نیچه و اقبال به درستی اظهار می‌دارد که «از نظر نیچه "میل به قدرت" عاملی است برای ایجاد حرکت در کل آفرینش. از این دیدگاه است که باید دین، اخلاق، هنر و علم را تعریف کرد. حال آن‌که اقبال این مفاهیم را از منظر شخصیتی توضیح می‌دهد که برای او محور حقیقت مطلق است.^۵» کلود مایتر همچنین می‌گوید «نیچه ملحد است حال آن‌که اقبال معتقد به خداست، این یک می‌خواهد ملکوت خدا را بر زمین برقرار سازد، در حالی که آن یک اعلام می‌دارد خدا مرده است. بنا به گفته اقبال، وحی الهی^۶ برترین پاداش انسان است، ولی از نظر نیچه دین چیزی جز مخدری قوی نیست که توده‌ها را خواب می‌کند.^۷» دیدگاه‌های نیچه عاری از اخلاق و دین است و اقبال از این حیث او را مورد

۱- بازسازی، ص ۲۸۷

2. self - contained

۳- individuality، ر.ک پاورقی، ص ۱۲۵

۴- از مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی، نیکلسون، ص xix-xviii، به نقل از اقبال.

۵- Introduction to the Thought of Iqbal نوشته M.A.M.Dar

ترجمه Luce Claude Maitre، ص 34

6. Divine revelation

۷- مأخذ پیشین، ص 33

انتقاد قرار می‌دهد. او در بال جبریل با تأسف درباره‌اش می‌گوید:
اگر آن مجذوب فرنگی امروز زنده بود

اقبال به او می‌آموخت که مقام کبریا چیست

[اقبال در توضیح این بیت می‌گوید «منظور از مجذوب فرنگی، فیلسوف معروف آلمانی است که در ارزیابی صحیح سیر و سلوک معنوی خویش ناکام ماند و اندیشه فلسفی‌اش او را به طریقی نادرست کشاند.»] و باز درباره‌اش اظهار می‌دارد «نیچه ناکام ماند، این ناکامی اساساً سر در افکار پیشگامان عقلی او نظیر شوپنهاور، داروین و لانگ دارد که حجابی در برابر دیدش، برای کشف اهمیت واقعی رؤیایش شدند. نیچه به جای آن که به جستجوی قاعده‌یی روحانی پردازد تا زمینه‌یی الهی را حتی در افراد عامی بیوراند و از این طریق آینده‌یی نامتناهی را در برابرشان بگشاید، به جانبی کشانده می‌شود که برای تحقق رؤیایش در تفکراتی همچون رادیکالیسم اشرافی^۱ به تفحص می‌پردازد. همان طور که در جای دیگری راجع به وی گفته‌ام:

آنچه او جوید مقام کبریاست این مقام از عقل و حکمت ماوراء است
خواست تا از آب و گل آید برون خوشه‌یی کز کشت دل آید برون

از این رو، نابغه‌یی که رؤیایش با نیروهای درونی تعیین می‌شد، کارش به شکست انجامید، و به سبب آن که دلیل راهی در زندگی معنوی خویش نداشت، اهتمامش بی‌ثمر ماند. این که سرنوشت را به استهزاء می‌گرفت بدان سبب بود که این مرد، که به نظر دوستانش "گویی از سرزمینی آمده بود که کسی در آنجا زندگی نمی‌کرد" کاملاً از بد فرجامی معنوی خویش آگاهی داشت. می‌گوید: "به تنهایی با مشکلی بزرگ مقابله می‌کنم: گویی در جنگلی که عمری دراز بر آن گذشته، گم شده‌ام. به کمک نیاز دارم. مریدانی

می‌خواهم: مرادی می‌طلبم. چه شیرین است گوش به فرمان داشتن^۱ و باز می‌گوید "چرا از میان زندگان کسی را نمی‌یابم که بتواند برتر از من ببیند و مرا در فرودست درنگرد؟ سبب چیست؟ آیا چندان که باید به جستجو نپرداخته‌ام؟ اشتیاقی عظیم در یافتن چنین کسی دارم"^۱. بنابراین از نظر اقبال فقدان بینش روحانی نیچه سبب شد تا به ناکامی مطلق درافتد. از این روست که در جاویدنامه درباره‌اش می‌گوید:

او به لا درماند و تا الانرفت از مقام عبده بیگانه رفت^۲
 با تجلی همکنار و بی‌خبر دورتر چون میوه از بیخ شجر
 چشم او جز رؤیت آدم نخواست نمره بی‌باکانه زد: آدم کجاست؟
 ورنه او از خاکیان بیزار بود هم چو موسی طالب دیدار بود
 کاش بودی در زمان احمدی تا رسیدی بر سرور سرمدی^۳
 (ابیات: ۱۳۷۲-۱۳۶۷)

همانندی و دیدگاه واقعی

چنان‌که پیشتر گفته شد میان افکار نیچه و اقبال تفاوت عظیمی است. ولی همانندی‌هایی سطحی نیز در آراء آنان وجود دارد که موجب شده تا برخی از اهل فضل به این گمان غلط درافتند که اقبال آنها را به پیروی از نیچه اظهار

۱- بازسازی، ص ۳۰۳ و ۳۰۴

۲- به عقیده اقبال تا آنجا که نیچه لا اله می‌گفت و نفی ما سوی می‌کرد، در طریق درستی بود، ولی برای تحکیم کامل خودی ناکام ماند زیرا نتوانست از مرحله «لا» یا «لااله» به «الا» یعنی «الا الله» برسد. از همین رو، با تأسف درباره‌اش می‌گوید:

عاشقی در آه خود گمگشته یی سالکی در راه خود گمگشته یی
 مستی او هرزجاجی را شکست از خدا بیرید و هم از خود گسست

۳- مقصود اقبال در این بیت این است که اگر نیچه مراد و راهبر روشن ضمیری همچون شیخ احمد سرهندی (ر.ک. نمایه نامها) می‌داشت که از تجارب و مراحل سیر الی الله آگاه باشد، به دیدار حق نایلش می‌ساخت. ولی متأسفانه چون راهنما و دلیل راهی نداشت در گرداب تعلقات خویش گم شد و به جای آن که سالک الی الله شود، مجذوب شد.

داشته است.^۱ این مشابهات همراه بادیدگاههای واقعی هریک درزیرآمده است.

الف) نفی نژادگرایی و ملی گرایی

نیچه اعتقادی به نژادگرایی و ملی گرایی ندارد، زیرا آنها را عاملی برای دشمنی میان ملتها می داند. او قهرمانانی نظیر ناپلئون و سزار بورژیا^۲ را که غیرآلمانی بودند می ستاید، و ازدواج میان نژادها و ملتهای مختلف اروپا را توصیه می کند. نیچه طالب "اروپای واحد" بود. او می گوید «به علت پیگانگی بیمارگونه یی که جنون ملیت میان ملتهای اروپایی رواج داده و هنوز هم می دهد، و همچنین به سبب وجود سیاستمداران کوتاه نظر و چاپلوس که اکنون به مدد این جنون صاحب قدرت اند و هیچ هم با خود نمی اندیشند که این سیاست تفرقه اندازی که آنان دنبال می کنند تا کی می تواند تنها به صورت سیاست گسستگی دوام آورد - و به سبب همه اینها و بسیاری علت های دیگر که اکنون نمی توان مطرح کرد، مسلم ترین نشانه ها، یعنی اروپای خواهان وحدت را نادیده می گیرند یا آن را به میل خود تفسیر ناصواب می کنند^۳». قهرمانانش «از اوج تا ژرفای نیازهایشان شبیه هم هستند، اساساً به هم مانده اند؛ این

۱- یکی از این کسان منتقد انگلیسی دیکینسون Dickinson است که به عقیده وی آراء اقبال درخصوص انسان کامل و تعالی حیات، برگرفته از افکار نیچه و برگسون است. اقبال جواب دیکینسون را در نامه یی مفصل به تاریخ ژانویه ۱۹۲۱ برای دکتر نیکلسون می نویسد و از جمله یادآور می شود که «دیکینسون نظرات مرا در مورد انسان کامل درست نفهمیده است... من تقریباً بیست سال پیش از این درباره انسان کامل عارفان شروع به نوشتن کردم. در آن ایام نه از عقاید نیچه خبر داشتم و نه حتی کتابهای او را دیده بودم... به نظر دیکینسون، من نیروی مادی را منتهای آرزو قرار داده ام... او در این مورد اشتباه کرده است. من به نیروی روحانی معتمد و به نیروی مادی اصلاً اعتقادی ندارم.» برای اطلاع بیشتر ر.ک. جاویدان اقبال، ج ۲، ص ۳۳۳، ترجمه شادروان شهیندخت کامران مقدم.

۲- Caesar Borgia (۱۴۷۵-۱۵۰۷) پسر پاپ الکساندر ششم. بورژیا خانواده یی ایتالیایی ولی اصلاً اسپانیایی بودند. یکی از اینان دوک والانتینوا بوده با سیاستی ماهرانه، ولی شقی و محیل و جانی که در ۱۵۰۷ فوت نمود و ماکیاولی او را در کتاب شاهزاده سرمشق قرار داده.

۳- Beyond Good and Evil نوشته Nietzsche، ص ۲۱۷-۲۱۸

اروپاست، اروپای واحد، که روحش نیازمندانه و از سر شوق، به خارج و به بالا، به سوی هنرهای متنوع و فرحبخش شان پیش می‌رود - به کجا؟ به روشنایی تازه؟ به جانب خورشیدی تازه؟^۱

ولی اسلام نژادگرایی را قرن‌ها پیش از نیچه محکوم کرد. حتی می‌توان گفت که مقابله اسلام با نژادگرایی به مراتب گسترده‌تر از تصورات نیچه در این خصوص است. اسلام معتقد به برابری و یگانگی نوع بشر است. قرآن خطاب به آدمیان می‌گوید:

شما را از یک فرد آفرید.

(زُمر: ۶)

و آن خدا، پروردگار مشرق و مغرب است.

(مُزَمِّل: ۹)

بنابراین، اسلام تمامی بتهای ملی‌گرایی و نژادگرایی را درهم می‌شکند. در اسلام برقراری ملکوت خدا بر زمین یعنی وحدت نوع بشر بر بنیاد ایمان و ارزشهای بشری، نه براساس نژاد و ملت. از این روست که اسلام به معنای ملت است^۲، یعنی جامعه مسلمانان. اسلام، جامعه اسلامی را از آن رو ملت می‌داند که تمامی اعضای آن صرف‌نظر از مرزهای جغرافیایی، رنگ و فرهنگ، همانند هم معتقد به توحید، نبوت محمد(ص) و دیگر اصول آن می‌باشند. اقبال، عقایدش را در مورد ملیت در مثنوی زیبای رموز بی‌خودی کاملاً شرح داده است:

جوهر ما با مقامی بسته نیست باده تندش به جامی بسته نیست
 هندی و چینی، سفال جام ماست رومی و شامی، گل اندام ماست

۱- مأخذ پیشین

۲- ملت به معنای دین و مذهب است، چنان که در ترکیب «هفتاد و دو ملت» و «ملت ابراهیم». برای مطالعه بیشتر در این مورد ر.ک: تصحیف غربزدگی، نوشته م.ب. ماکان. فصل «اقبال و مفهوم وطنخواهی»

قلب ما از هند و روم و شام نیست مرز و بوم او بجز اسلام نیست^۱
می‌نگنجد مسلم اندر مرز و بوم در دل او یاوه گردد شام و روم
دل به دست آور که در پهنای دل می‌شود گم این سرای آب و گل
(ابیات: ۳۴۴-۳۴۲ و ۳۵۹-۳۵۸)

دکتر نیکلسون این موضوع را با ذکر حدیثی به درستی شرح می‌دهد:
«المؤمنون کنفیس واحده.» به عقیده اقبال نژادگرایی اندیشه‌یی غیراسلامی
است. او در پاسخ به نامه دیکینسون در باب جامعه اسلامی می‌گوید «این
جامعه تاکنون ثابت کرده که در مخالفت با نژادگرایی که احتمالاً سخت‌ترین
مانع در طریق آرمانهای انسانی است بیشتر موفق بوده... قرآن به منظور
ایجاد وحدتی فراگیر در میان نوع بشر اختلافات اندکشان را نادیده می‌گیرد و
می‌گوید "بیایید در آنچه که برای همه ما مشترک است متحد شویم"^۲.» به
علاوه از نظر اقبال نظام اجتماعی اسلام تأکید بسیار بر مساوات دارد و
اختلاف طبقاتی، رده^۳ و نژاد را نفی می‌کند^۴.

ب) انتقاد از مسیحیت

نیچه مسیحیت را مورد سرزنش قرار می‌دهد که تن آدمی، غرایز، امیال،
شهوت و ارزشهای زیبایی شناختی را خوار می‌شمارد. کاپلستون با نشان دادن
علت خصومت نیچه با مسیحیت می‌گوید که این امر «عمدتاً ناشی از
دیدگاهش نسبت به تأثیری است که می‌پندارد بر انسان می‌گذارد و او را
ضعیف، فرمانبردار، قانع و متواضع می‌سازد، یا وجدان معذبی به وی
می‌دهد که نمی‌تواند به اختیار خود پرورش یابد. مسیحیت یا مانع رشد افراد

۱- این بیت را قیاس کنید با بیت زیر از سعدی:

این وطن، مصر و عراق و شام نیست این وطن شهری است کورا نام نیست

۲- *The Poet of the East*، نوشته Anwar Beg، ص 316 و 317

برتر می‌شود و یا آنها را تباه می‌سازد، چنان که در مورد پاسکال چنین شد.^۱ مسیحیت امیدوار است که ضعفا و فرمانبرداران سرانجام بر خواجگان حکم خواهند راند. به گفته رایت «انگیزه پنهان مسیحیت مبتنی است بر این امید که بردگان از خواجگانشان انتقام بگیرند و در نهایت بر آنان غلبه یابند؛ این وعده‌ی است که در کتاب مکاشفه انجیل، نوشته یوحنا ی حواری، به مسیحیان داده شده: او در جهان دیگر بر خواجگانش پیروز خواهد شد، و در لذت شادمانیهای بهشت در حالی که آنها را در عذابهای ابدی دوزخ گرفتار می‌بیند، به وجد خواهد آمد.^۲»

بیزاری نیچه از تقدس کاملاً معروف است. بنا به گفته وی تقدس امری بی‌اساس و عاری از سرزندگی است. ویلیام جیمز در کتاب انواع تجربه دینی درست می‌گوید که «از نظر نیچه آدم مقدس معرف چیزی جز پنهانکاری و برده صفتی نیست. او عالمی است نامعتبر، به تمام معنا منحنط و عاری از سرزندگی لازم، که نفوذ و اقتدارش نوع بشر را به خطر می‌اندازد.^۳»

ولی تمامی اتهاماتی که نیچه به مسیحیت وارد می‌سازد، پیشتر به وسیله اسلام مطرح شده بود. برای مثال اسلام نیز جدایی امور روحانی و مادی، آرمانی و واقعی، قبول رهبانیت و دوری گزیدن از جامعه را مورد انتقاد قرار می‌دهد. به عقیده اقبال قضایایی از این دست مخالف تعالیم اسلام است. در کتاب بازسازی اندیشه می‌گوید «موضوع اساسی در مسیحیت، یافتن خشنودی نفسانی برای حیات معنوی است که مطابق با بینش بنیانگذار آن می‌تواند اعتلاء یابد، البته نه با تأثیر نیروهای صوری و دنیوی بر نفس انسان،

۱- *History of Philosophy*، نوشته Copelston، ج ۷، ص ۱۷۹

۲- *The History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص ۳۹۶

۳- *The Varieties of Religious Experience* نوشته William James، ص ۳۶۴

بلکه با الهام از جهان نویی که در روحش هست^۱، اسلام موافق جایگاه مهم حیات روحانی است و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. ولی در عین حال اهمیت "واقعیت" دنیای ماده را هم از نظر دور نمی‌دارد. بنابراین اقبال می‌گوید «آن طمأنینه و آرامش روحی که مسیحیت در طلب آن است با نادیده انگاشتن نیروهای خارجی که اشراق روحی، قبلاً در آنها رسوخ داده شده، حاصل نمی‌شود، مگر با سازگاری خاص رابطه‌ی انسان با این نیروها و با تأمل در تجلی‌یی که از دنیای درون خود دریافت می‌کند. این از اثرات اسرارآمیز معنویت است که به واقعیت روح می‌بخشد و آن را تقویت می‌کند. ما تنها از همین طریق می‌توانیم معنویت را کشف و اثبات کنیم. از نظر اسلام معنویت و واقعیت دو نیروی رویاروی هم نیستند که نتوانند با هم بسازند. حیات معنویت در سازگاری با واقعیت و جهان ماده است نه آن که کاملاً از آنها منقطع شود، در این صورت بنیادهای اساسی زندگی با تقابلها و تضادهای محنت آور به ویرانی کشیده خواهند شد^۲». موضع اسلام علیه رهبانیت کاملاً شناخته شده است: لأرهبانية فی الاسلام^۳.

ج) موارد دیگر

بی‌گمان در قطعاتی از آثار نیچه به تعالی طلبی^۴ اشاره شده، و برخی از محققان هم نظیر کافمن^۵ به آنها استناد کرده‌اند. این امر مبین آن است که نیچه نیز بر مهار نفس تأکید دارد. ولی حتی اگر نیچه معتقد به نقش تعالی طلبی

۱- بازسازی، ص ۴۳

۲- مأخذ پیشین

۳- حدیث نبوی

۴- sublimation این اصطلاح را به «والابش» و «تلطیف» نیز ترجمه کرده‌اند که در روانشناسی فروید عبارت است از تلطیف یا والایش یک انگیزه دانی مانند احساس شهوانی به انگیزه‌یی عالی نظیر آفرینش هنری.

باشد، آیا بدان معناست که اقبال این را از او تقلید کرده است؟ به نظر ما قطعاً چنین نیست.^۱ بنابراین بی آن که خود را درگیر این مناقشه کنیم که آیا اظهار نظر تساهل آمیز کافمن در مورد نیچه درست بوده یا نه، دیدگاه خود را به صراحت بیان می‌داریم تا حقیقت چنان که هست عیان شود، و آن این است که: اقبال به هیچ وجه دنباله‌رو نیچه نبوده است. اندیشه تعالی‌گرایی برای اقبال چیزی جدید نیست. اسلام حامی بزرگ تعالی‌طلبی است. پیشتر گفتیم که اسلام به شدت تأکید بر امتزاج جلال (شکوه الاهی) و جمال (حسن الاهی) دارد. اقبال در بحث از مهار نفس به پنج اصل اسلامی، یعنی به توحید، نماز، روزه، حج و صدقه اشاره می‌کند و آنها را برترین منشأهای کف نفس می‌داند. او در مثنوی اسرار خودی شرح می‌دهد که چگونه وقتی کسی از عبودیت خدایان دروغین دست می‌کشد، از همه چیز چشم می‌پوشد و بندگی خدای یکتا را می‌پذیرد، می‌تواند برگرسنگی و تشنگی فایق آید، کشورش را ترک گوید، و با مشکلات رویارو شود تا به زیارت کعبه نایل آید و خود را از دام ثروت و آز برهاند.

[از آنجا که اقبال در جاویدنامه نیچه را "حکیم"، "حلاج"، "مجدوب" و "فرزانه" نامیده و او را مورد تحسین قرار داده و به نیکی یاد کرده، برخی از محققان به غلط پنداشته‌اند که اقبال دنباله‌رو اوست و این را دلیلی گرفته‌اند بر دعوی خویش. اقبال در منظومه یاد شده که اثری است به سبک ارداویرافنامه، الغفران، سیرالعباد و کمدی الاهی در بخشی تحت عنوان "آن سوی افلاک" ابتدا از "مقام حکیم آلمانی نیچه" سخن می‌گوید:

۱- مترجم سه بیت زیر را از مثنوی مناسب سیاق این گفتار یافته است:

از مقلد نا محقق فرقه‌هاست	کاین چو داوود است و آن دیگر صداست
منبع گفتار این، سوزی بود	وان مقلد کهنه آموزی بود
کافر و مؤمن خدا گویند لیک	در میان هر دو فرقی هست نیک

(دفتر دوم ۴۹۳، ۴۹۴ و ۴۹۷)

بر ثغور^۱ این جهان چون و چند
بود مردی با صدای دردمند
دیـده‌ی او از عـقابان تـیزتر
طلعت او شاهد^۲ سوز جگر^۳
دمـبدم سـوز درون او فـزود
بر لبش بیتی که صد بارش سرود
«نه جبریلی، نه فردوسی، نه حوری، نه خداوندی
کف خاکی که می سوزد ز جان آرزومندی»^۴

(ابیات: ۱۳۴۹-۱۳۴۶)

سپس اقبال با مراد خود مولوی که در این معراج نامه دلیل راه اوست
گفتگویی دارد درباره نیچه:

من به رومی گفتم این فرزانه کیست	گفت این فرزانه‌ی آلمانوی است
در میان این دو عالم جای اوست	نغمه دیرینه ^۵ اندر نای اوست
باز این حلاج بی دارو رسن	نوع دیگر گفته آن حرف کهن
حرف او بی باک و افکارش عظیم	غریبان از تیغ گفتارش دو نیم
همنشین ^۶ بر جذبه‌ی او پی نبرد	بنده‌ی مجذوب را مجنون شمرد ^۷

۲- شاهد: نشاندهنده

۱- ثغور: سرحدات

۳- جگر: ضمیر

۴- مفهوم بیت: انسانی هستم آرزومند ولی سوز درونم نه برای جبرئیل است، نه بهشت، نه حوری و نه خدا.

۵- نغمه دیرینه: کنایه از اناالحق که به عقیده اقبال نیچه آن را به نوعی دیگر بیان داشت.

۶- همنشین: معاصران؛ مردم زمانه

۷- برای شرح جاویدنامه، ر.ک: در شبستان ابد، تألیف م. ب. ماکان، انتشارات اقبال

ستایش اقبال از نیچه، موضوعی است که فهم آن دشوار نیست. ولی خود وی نیز آن را در کتاب بازسازی اندیشه توضیح می‌دهد «نیچه که زندگی و نحوه فعالیتش در اروپای جدید، دست کم برای ما شرقیان مسأله‌ی بسیار جالب توجهی در روانشناسی دینی محسوب می‌شود، دارای چنین ترکیبی در نهاد خود بود. شیوه‌ی تفکر او را در تاریخ تصوف شرق هم می‌توان یافت. انکار نمی‌توان کرد که واقعاً رویای "امری" الهی بدو رسیده باشد. این که رویای او را "امری" می‌نامم از آن روست که ظاهراً نوعی روحیه پیامبرانه به او بخشیده بود و قصدش آن بود تا با شیوه‌ی خاص، این رویاها را به نیروهای ابدی حیات بدل سازد^۱».

ولی این نکته را هم نباید از نظر دور داشت که اقبال درباره نیچه می‌گوید «شیوه تفکر او را در تاریخ تفکر شرق هم می‌توان یافت^۲». و این که «نیچه به نظر اقبال در طریق بی‌اعتقادی خاص خود به همان دیدگاه اسلام رسید^۳».

۲- همان

۱- بازسازی، ص ۳۰۳

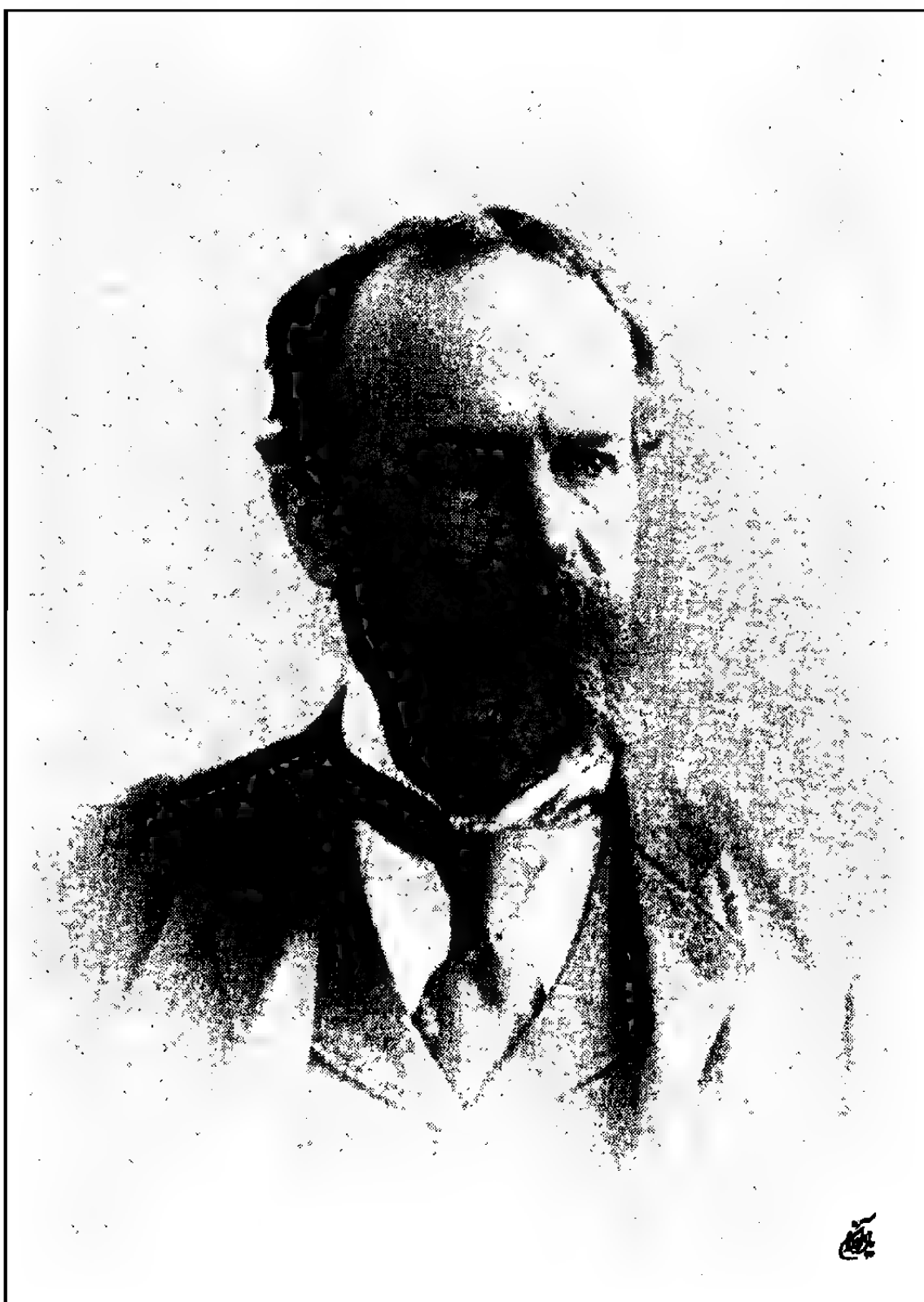
۳- *Iqbal as a Thinker*، مقاله خلیفه عبدالحکیم، ص ۱۷۷. یادآور این بیت از حدیقه سنایی:

وحده لا شریک له گویان

کفر و دین است در رهش پویان

فصل چہارم

ویلیام جیمز و اقبال



ويليام جيمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)

۱. خود بشری

۱ - طبیعت خود

تفاوت

ویلیام جیمز

الف: خود محض^۱

ویلیام جیمز خود را به عنوان جوهر^۲ یا کائن^۳ قبول ندارد و به خلاف فلسفه کانت آن را امری متعالی^۴ [و فوق طبیعی] نمی داند. همچنین روانشناسی ذره‌یی قدیم مکتب انگلیس را نمی پذیرد که فکر را «یک رشته ایده‌های منفصل و به خودی خود مرتبط» می دانسته است. برای مثال جان لاک و برکلی می اندیشند که «مدرکات عبارتند از مقادیری احساسات یا تأثیرات متمایز و مجزا». از نظر هیوم «ذهن هر ارتباط واقعی میان موجودات متمایز را پیوسته درک می کند»^۵.

1. pure self

2. substance

۳- entity موجود

4. transcendental

۵- Introduction to Modern Philosophy نوشته C.E. Joad ، ص 68

جیمز نظریه‌یی در مورد خود دارد که آن را "من محض"^۱ می‌نامد.^۲ این نظریه عاری از محدودیتهای فوق است. «از نظر جیمز، فعالیت به اصطلاح خود روحانی^۳ نباید به واقع روحانی قلمداد شود، بلکه فرایند نوعی جسم کدر است که به طور کلی در سر متمرکز شده. به عقیده وی حرکت‌های دماغی حاصل دقت، پذیرش، نفی و تلاش است.^۴»

ب: اندیشنده، اندیشه‌گذرا است

خود که به نظر ویلیام جیمز "خود محض" است، اصل هویت شخصی را شکل می‌دهد. همچنین اندیشه‌یی گذرا^۵، و در عین حال یکتا اندیشنده است که به طریقی مرموز بر مغز جای دارد. خلاصه این که خود به نظر جیمز [چیزی] اندیشنده است نه موضوع اندیشه^۶. او می‌گوید، «خود آگاهی^۷... به عنوان واقعیتهای روانشناختی بدون تصور هیچ عامل دیگری بجز توالی اندیشه‌های فانی کاملاً قابل توضیح است...^۸» عمل اندیشه‌گذرا چگونه است و وحدت و تداومش را به چه نحو حفظ می‌کند؟ به نظر جیمز توالی اندیشه‌های فانی وظیفه جذب و دفع دارند^۹. در این جا وحدتی وجود دارد، به این معنا که [عامل] اندیشنده شرط لازم برای اندیشه کنونی است. اندیشه کنونی یا حال به سبب "انس و الفت" اندیشه گذشته می‌تواند آن را بشناسد. هر اندیشه‌یی که از بین می‌رود خود را به اندیشه بعدی وامی‌گذارد و به این ترتیب "انس و الفت" خاصی این فرایند را وحدت می‌بخشد^{۱۰}. به عقیده

1. Pure Ego

۲- *The Great Psychologists*، نوشته Robert Watson، ص 385

3. spiritual self

۴- مأخذ پیشین، ص 384

۵- *Principles of Psychology*، نوشته William James، ص 342

6. object of thought

7. consciousness

۹- همان، ص 342

۸- مأخذ پیشین، ص 341-342

۱۰- این نظر شباهت تام با عقیده سهروردی در مورد مراحل افاضه نور دارد. او در

جیمز «اندیشه‌ها قلابهایی در خود دارند و به این ترتیب هر اندیشه پایانی که اندیشه‌های پیشین را می‌شناسد و در خود می‌گیرد در حکم ظرف نهایی است که بعد آنها را با همه آنچه که دارند و شاملشان می‌شود در اختیار مالک نهایی قرار می‌دهد.

هر اندیشه‌ی مالک زاده می‌شود و رو به پیش از بین می‌رود، هر چه که او تشخیص داد خود او به مالک بعدی‌اش منتقل می‌سازد.^۱ ویلیام جیمز این موضوع را با مقایسه «تجربه‌ها»ی یک شخص با یک گله گاو داغ خورده بیشتر توضیح می‌دهد: «با این تفاوت که داغ در مورد گاوها مبین مالکی مشترک است که همانندشان نیست، ولی در مورد تجربه‌ها عنوان مالکیت در بین خودشان رد و بدل می‌شود».^۲

ج: جریان خود آگاهی

همچنین از نظر جیمز، خود آگاهی امری مستمر است نه قطعه قطعه. و بل دورانت به نقل از وی می‌گوید «اندیشه یک رشته نیست، بلکه یک جریان است، تداوم ادراک ناشی از احساس^۳ است که مفاهیم، همانند گویچه‌های خون می‌گذرند».^۴ به علاوه «ما دارای "حالت‌های"^۵ ذهنی (این اصطلاح نیز به

حکمة‌الاشراق می‌گوید که نورها مراتبی دارند و هر نور که برتر است بر نور زیرین خود غلبه دارد و نور زیرین با الفتی که به نور برین دارد با آن مرتبط است.

۱- Principles of Psychology، ص 339. [ویلیام جیمز همین تعبیرات و تشبیهات غریب را در جای دیگری در مورد ذهن به کار برده و گفته است «هر چند مطلبی با مطالب دیگر بیشتر در ذهن ما ارتباط یابد بهتر در ذهن ما می‌ماند. هر یک از چیزهای مرتبط بدان مفهوم، مانند میخی می‌شود که آن مفهوم بدان آویزان می‌گردد و مانند قلابی می‌شود که وقتی زیر آب فرو رفت آن را بیرون می‌کشد. این مفاهیم وقتی به هم بافته شوند تار و پود فکری ما را تشکیل می‌دهند.» اصول روانشناسی مان، ترجمه محمود صناعی، ص ۲۶۲]

۲- The Concept of Self and Self-Identity، نوشته Absar Ahmad، ص 154

3. perception of feeling

۴- The Story of Philosophy، نوشته Will Durant، ص 511

5. states

صورتی گمراه کننده بی تحرک است) می‌باشیم که با حروف اضافه، افعال، قیود و حروف ربط تطابق دارند، مثل "حالتها"یی که اسامی و ضمائر گفتارمان را منعکس می‌کنند؛ ما همان طور که احساساتی در موردِ برای، به، علیه، زیرا، در پشت و بعد از داریم، همین احساس را در مورد آدمها داریم. این عوامل و عناصر "گذرا" در جریان اندیشه، رشته حیات ذهنی ما را شکل می‌دهند و معیاری هستند برای ادامه اشیاء و امور^۱.

ولی جیمز این خود را پدیده‌یی مادی می‌داند. رابرت واتسون درست می‌گوید که «معرفی یک عامل "شناسا" در فراسوی... یعنی از فراسوی روانشناسی به مابعدالطبیعه رفتن^۲».

از نظر ویل دورانت «جهت فکر او پیوسته به جانب اشیاء است و اگر او با روانشناسی آغاز می‌کند برای آن است که نمی‌خواهد مانند یک عالم مابعد طبیعی خود را در موهومات اثیری گم سازد، بلکه واقع‌گرایی است که اساساً اندیشه - که آن را از ماده متمایز می‌داند - برای وی آینه واقعیت خارجی و مادی است^۳».

چنان که پیشتر گفته شد، دیدگاههای ویلیام جیمز ذاتاً دارای محدودیت است. در وهله نخست معلوم نیست که چگونه وقتی اندیشه‌یی عامل وحدت تجربه‌های یک شخص است با بقیه جریان اندیشه تفاوت دارد. دکتر ابصار درست می‌گوید که «وقتی عاملی تجربه‌های یک شخص را متحد می‌سازد و آنها را به عنوان تجربه‌های یک فرد و یک خود عرضه می‌کند، خودش در ارتباط با جریان اندیشه بخشی جدا به شمار می‌آید. به هیچ روی هم توضیح داده نشده که آن بخش از اندیشه که بخش دیگر را می‌شناسد و در وقت معین با عشقی ماشینوار آن را تصاحب می‌کند، چگونه و به چه طریقی از بقیه متفاوت است^۴».

۱- مأخذ پیشین ۲- *The Great Psychologists*، ص 385

۳- *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 510

۴- *The Concept of Self and Self-Identity* نوشته Absar Ahmad، ص 154

در ثانی سؤال اساسی این است که اندیشه چگونه می‌تواند خود^۱ را به عنوان ذهن شرح کند؟ بدیهی است که «اندیشه گذرا» نمی‌تواند ویژگیها و وحدت خود را شرح دهد. «فرض که ضربان کنونی جریان [اندیشه] بتواند تمام وظایف منسوب به خود یا من را در هر لحظه‌یی انجام دهد، ولی این سؤال پیش می‌آید که ویژگیهایش و نیز گزینشی را که هر لحظه از میان مجموعه کلی عرضه شده صورت می‌گیرد چگونه باید تبیین کرد و به همین سان تبیین وحدتی که بعد به صورتی عینی آشکار می‌شود. "اندیشه گذرا" احتمالاً برای این وضع نشده که بتواند پاسخی برای سؤال مذکور باشد زیرا که هیچ هویت ذاتی ندارد.^۲»

سوم این که نظریه جیمز در مورد خودآگاهی قانع کننده نیست. این نظریه از یک سو عنصر نسبتاً پایداری را در تجربه نادیده می‌گیرد و از دیگر سو نمی‌تواند وحدتی میانشان ایجاد کند. اقبال نظریه ویلیام جیمز را از این حیث صراحتاً مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید «خودآگاهی مجموعه‌یی از اجزاء و تکه‌ها نیست که با یکدیگر مبادله اطلاعاتی داشته باشند، بلکه یک واحد است که از پیش با حیات ذهنی آمیخته می‌شود. چنین نظری درباره‌ی خودآگاهی، نه تنها هیچ رهنمودی برای [شناخت] من نیست، بلکه ما را کاملاً از عنصر نسبتاً پایداری که در تجربه هست نیز غافل می‌سازد. میان اندیشه‌های گذرا هیچ پیوستگی وجود ندارد. هنگامی که یکی از ضربانهای اندیشه حاضر می‌شود، دیگری کاملاً محو شده است، پس اندیشه‌ی حاضر چگونه می‌تواند اندیشه گذرا را که برای همیشه ناپدید شده است، شناسایی و آن را به تصرف درآورد؟^۳»

به این لحاظ، جیمز نه می‌تواند به جریان خودآگاهی وحدت ببخشد و نه نیاز به خود عینی^۴ را نادیده بگیرد. رابرت واتسون درست می‌گوید که جیمز

1. self

۳- بازسازی، ص ۱۸۴ و ۱۸۳

۲- مأخذ پیشین، صص ۱۵۵ و ۱۵۶

4. concrete self

«در بحث از آگاهی خود، روان^۱ را به عنوان باری اضافی بر روانشناسی کنار نهاد. با وجود این در پرداختن به دیگر موضوعات، روان را امری اصلی می‌شمارد که برای فرضیه‌های موجود "حداقل قابل ایراد" شده است. در خود [مورد نظر وی] آگاهی گزینشی^۲ وجود دارد که به وسیله آن می‌توان تجربه‌های مسلم را نادیده گرفت^۳».

اقبال

دیدگاه اقبال در مورد خود بسیار متفاوت از نظر ویلیام جیمز است. خود از نظر جیمز چیزی بیش از [یک عامل] اندیشنده نیست، عنصری است مادی، حال آن که به نظر اقبال واقعیتی روحانی است. اقبال خود [یا من] را فقط [عاملی] "اندیشنده" نمی‌داند، بلکه از نظر وی "نقطه نورانی" است، دارای عنصر پایدار اندیشه است و کائن و جوهر و خود متعال^۴ نیست. روحانی است و از امر الهی - «نیروی مستقیم خدا»^۵ - نشأت می‌گیرد.

اقبال چنین خودی را «خود مدرک»^۶ یا «جنبه مدرک خود» می‌نامد^۷ که فقط در لحظه‌های تفکر عمیق قابل درک است. اقبال می‌گوید «تحلیل عمیق‌تری از تجربه‌ی خود آگاه، چیزی را برایمان عیان می‌سازد که من آن را جنبه مدرک خود نامیده‌ام... در فرایند حیات این من عمیق‌تر حالات خود آگاهی در یکدیگر ذوب می‌شوند»^۸. خود در استمرار^۹ [زمانی] زندگی می‌کند، یعنی در زمان غیرتسلسلی^{۱۰}. در کتاب بازسازی می‌گوید «من در ابدیت زیست می‌کند؛ مقصودم از این اصطلاح تغییر غیرتسلسلی^{۱۱} است...»^{۱۲}.

1. soul

2. selective consciousness

۳- *The Great Psychologist*، ص 392 ۴- بازسازی، ص ۱۸۴

۵- اشاره است به آیه ۸۵ بنی اسرائیل «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي».

6. appreciative side

۸- همان

۷- بازسازی، ص ۱۰۰

9. duration

10. non-serial time

11. non-successional change

۱۲- بازسازی، ص ۱۴۵

بنا به گفته اقبال، خود برتر از تجربه باطنی نیست. از همین رو می‌گوید «نمی‌خواهم بگویم که من برتر از اجزایی است که در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و آن را تجربه می‌نامیم. تجربه درونی همان من در وقت کار است. حقیقت من را زمانی درک می‌کنیم که در کار ادراک، داوری و اراده نمودن است. حیات من نوعی کشمکش است که ناشی از هجوم من به محیط و هجوم محیط به من می‌باشد. من در خارج از عرصه این مهاجمه قرار ندارد. به عنوان نیرویی آمر و هدایت‌کننده در آن میدان حضور دارد و به یاری تجربه‌اش متشکل و منضبط می‌شود».^۱

از نظر اقبال، من در نظم مکانی - زمانی^۲ شکل می‌گیرد ولی به مرتبه‌ئی نایل می‌شود که حقیقت و واقعیت غایی رازش را عیان می‌سازد. جیمز از درک این بینش عاجز است. دیدگاه اقبال مبتنی بر تعالیم قرآن است. او در تایید نظراتش آیاتی از قرآن را شاهد می‌آورد:

به راستی که انسان را با مایه‌یی از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه‌یی ساختیم در قرارگاهی استوار. سپس نطفه را خون بسته کردیم و خون بسته را گوشت پاره کردیم و پاره گوشت را استخوانها کردیم و استخوانها را گوشت پوشاندیم، آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم. پس بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است.^۳

اقبال با توجه به آیات یاد شده می‌گوید «پس "خلقت دیگر" انسان براساس ارگانیسم مادی بسط می‌یابد - و این یعنی اجتماع من‌های فرعی که من ژرفتر به این وسیله دائماً بر وجودم عمل می‌کند و این امکان را برایم فراهم می‌آورد تا وحدتی اصولی و روشمند براساس تجربه بنیاد کنم».^۴

۱- بازسازی، ۱۸۵

2. spatio - temporal

۳- مؤنون: (۱۴-۱۲) نقل از بازسازی، ص ۱۸۶

۴- همان

اقبال با دلایل استوار فرایند پیدایی خود را روشن می‌سازد. از نظر وی چیزی به نام ماده ساکن^۱ وجود ندارد. او در پاسخ این سؤال که «پس ماده چیست؟» می‌گوید، «مجموعه‌یی از من‌های مرتبه دانی که وقتی ارتباط و تأثیر متقابلشان به درجه‌ی معینی از هم‌نواختی و وحدت رسید، من برتری از میانشان پدیدار می‌شود. رسیدن جهان است به نقطه‌یی که می‌تواند خود را هدایت کند؛ آنجا که شاید حقیقت غایی رمز و رازش را آشکار می‌سازد و امکانی برای پی بردن به ماهیت نهایی خویش فراهم می‌آورد. سربرآوردن چیزی برتر از درون چیزی پست‌تر واقعیتی است که ارزش و اعتلای آنچه را که عالی است زایل نمی‌سازد^۲. این مهم نیست که منشأ یک شیء از کجاست، اهمیت شیء بالنده در ظرفیت، هدایت‌کنندگی و توانایی نهایی است... من غایی که شیء بالنده را ظاهر می‌سازد عنصری کامن^۳ در طبیعت است که در قرآن با صفات "ازلی و ابدی، و آشکار و نهان"^۴ توصیف شده است^۵».

اقبال این من را خود واقعی می‌نامد که بدون ارتباط با واقعیت خارجی نمی‌تواند زندگی کند و گسترش یابد. چنان که پیشتر گفته شد، خود با تجربه‌هایش متشکل و منضبط می‌شود. بنابراین همان طور که اقبال می‌گوید «جنبه فاعلی^۶» دارد^۷. گرچه جنبه فاعلی خود در اصل با جنبه مدرک خود، مرتبط است ولی با جهان خارجی هم ارتباط دارد و متعلق به عالم مکان^۸ است. اقبال در توضیح خود فاعلی می‌گوید «با ژرفنگری دقیق در ذات

1. inert matter

۲- این موضوع در صفحات ۵۳ و ۱۷۲ نیز به مناسبت مطرح شده است.

3. immanent

۴- اشاره است به آیه ۳ سوره حدید «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن...».

۵- بازسازی، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

6. efficient side

۷- بازسازی، ص ۱۰۰

8. world of space

تجربه‌ی خود آگاه آشکار می‌شود که خود در حیات درونی و باطنی خویش از مرکز به خارج حرکت می‌کند. چنان که گویی، دو جنبه دارد که یکی را می‌توان به عنوان دریافت‌کننده و مُدرک و آن دیگری راکننده و فاعل توصیف کرد. آن جنبه‌یی را که فاعل می‌نامیم با آنچه که عالم مکان می‌خوانیم پیوند دارد. خود فاعل موضوع اندیشه‌های یادآور^۱ در روانشناسی است، یعنی خودی که بر عادت عمل می‌کند و در زندگی روزمره با نظم اشیاء خارجی سروکارش هست که این اشیاء خارجی حالات گذرای خود آگاهی ما را تعیین می‌کنند و ویژگی جدایی مکانی متقابلشان بر این حالات اثر می‌گذارد. در اینجا خود مثل حیات باطنی‌اش در خارج از خویش نیز زندگی می‌کند و درحالی که به عنوان یک کل وحدتش را نگاه می‌دارد، خودش را چیزی بیش از یک رشته از حالت‌های مشخص و بالمآل قابل شمارش عیان نمی‌سازد^۲. او می‌گوید که خود فاعلی [یا من] «در زمان تسلسلی زندگی می‌کند که این زمان را به صورتی تصور می‌کنم که دارای انسجام و وابسته به ابدیت است، به این معنا که وسیلهٔ سنجشی برای تغییر غیرتسلسلی می‌باشد^۳». سپس با استناد به قرآن می‌گوید «فقط با دریافت این معناست که فهم آیه "اختلاف شب و روز از اوست^۴... " روشن می‌شود^۵».

دیگر این که جیمز اندیشه گذرا یا فانی را فاقد هستی مستمر می‌داند، حال آن که به عقیده اقبال خود دارای وحدت و تداوم است و «به صورت وحدتی از آنچه که آنها را حالات ذهنی^۶ می‌نامیم، آشکار می‌سازد^۷». به نظر وی «وحدت من مُدرک همانند وحدت یک نطفه است که تجربه‌های یکایک

۱- associations تداعی معانی.

۲- بازسازی، ص ۹۹

۳- همان، ص ۱۴۵

۴- مؤمنون، بخشی از آیه ۸۰

۵- بازسازی، ص ۱۴۵

پیشینیان در آن وجود دارد، اما نه به صورت کثرت، بلکه به گونه وحدتی که هر تجربه‌یی در کل آن راه می‌یابد. در کل من، حالات معین و مشخص قابل شمارش وجود ندارد و کثرت عناصرش تماماً کیفی است و شباهتی به خود فاعل ندارد. در این جا تغییر و حرکتی وجود دارد، اما این تغییر و حرکت تقسیم‌پذیر نیست، عناصرشان در یکدیگر نفوذ می‌کنند و خصیصه‌ای کاملاً غیرتسلسلی دارند.^۱»

اقبال به خلاف جیمز که آگاهی را به جریان تعبیر می‌کند، اندیشه را چیزی اندامی^۲ می‌داند که ماهیتاً با حیات یکسان است. اندیشه اقبال نیز فراسوی احساس مادی^۳ حرکت می‌کند. او می‌گوید «... اندیشه حرکتی ژرف‌تر هم دارد. آن زمان که به نظر می‌رسد عقل واقعیت را به صورت اجزایی ایستا درمی‌آورد، در حقیقت وظیفه راستینش ترکیب عناصر تجربه است تا با به کارگیری مقولاتی که تجربه در سطوح گوناگون عرضه می‌کند، متناسب باشد. به همان میزان که حیات سازمند و اندامی است، اندیشه نیز هست. حرکت حیات، همانند بالندگی اندامی، مراحل مختلف ترکیب رشد مستمر را دربردارد. بدون این ترکیب از بالندگی و رشد اندامی^۴ باز می‌ایستد. حرکت حیات را غایتها معلوم و معین می‌کنند، وجود این اغراض و غایتها به این معناست که اندیشه در آن نفوذ کرده، فعالیت اندیشه بی‌وجود غایتها امکان‌پذیر نیست. در تجربه خودآگاه، حیات و اندیشه در یکدیگر نفوذ می‌کنند و وحدتی را شکل می‌دهند. بنابراین ماهیت راستین اندیشه با حیات یکسان است.^۵» اقبال همچنین وحدت حالت‌های ذهنی را با اندیشه که آن را نهایتاً واحد می‌شمارد به اثبات می‌رساند. اندیشه «نیروی^۶ است که شکل

۱- بازسازی، ص ۱۰۰ و ۱۰۱

2. organic

3. physical sense

4. organic growth

۵- بازسازی، ص ۱۰۷

6. potency

دهنده‌ی مواد مورد نیاز خویش است. چنین نگرشی به اندیشه یا ایده مغایر ماهیت اصلی اشیاء نیست، بلکه زمینهٔ اصلیشان است و جوهر وجودشان را شکل می‌دهد، از همان آغاز زندگیشان در آنها رسوخ می‌کند و الهامبخش حرکتشان به سمت هدف خود سامانی است.^۱»

همچنین به عقیده اقبال، خود در واقع فعلی^۲ است که با وحدتی به قصد هدایت کنندگی منسجم می‌شود. او می‌گوید «شخصیت واقعی‌ام یک شیء نیست، بلکه یک فعل است. تجربه‌ام تنها رشته‌ای است از افعالی که با یکدیگر در ارتباط متقابل می‌باشند و وحدتی آنها را به قصد هدایت کنندگی منسجم می‌سازد. تمامی واقعیت در حالت هدایت کنندگی‌ام قرار دارد. مرا نباید همچون شی‌یی در مکان، یا یک رشته تجربه با نظم زمانی تصور کنید. بلکه باید از داوربهایم، از حالات اراده‌ام، و از اهداف و آرزوهایم فهم کنید و به تفسیر و بررسی پردازید».^۳

مقایسه‌های مذکور تفاوت بزرگی را میان دیدگاههای اقبال و ویلیام جیمز آشکار می‌سازد، به سادگی می‌توان دریافت که چون ویلیام جیمز کاملاً تجربه‌گرا بوده، نتوانست تصویری از خود مدرک، حرکت ژرفتر اندیشه و نیروی آن که حافظ وحدت درونی خود است داشته باشد. قرعه این فال به نام صاحب بصیرتی چون اقبال زده شد که نبوغش ملهم از قرآن بود.

همانندی و دیدگاه واقعی

به نظر می‌رسد اقبال به رغم این تفاوت در موردی خاص دنباله رو جیمز است. جیمز و اقبال هر دو معتقدند که عقل و ادراک^۴ مکمل یکدیگرند. ویلیام جیمز می‌گوید «ما مفاهیم را به ادراکات و ادراکات را به مفاهیم

۱- بازسازی، ص ۷۵

2. act

۳- بازسازی، ص ۱۸۵ و ۱۸۶

4. percept

می‌آوریم، طوری که پیوسته قابل جابه‌جا شدن هستند... [ولی] دنیایی که ما عملاً در آن زندگی می‌کنیم، دنیایی واحد است و این امر در آن امکان‌پذیر نیست، مگر از طریق بازنگری نظری^۱ برای تفکیک سهم عقل از احساس^۲. آنها مثل گلوله‌یی درهم شده و به هم پیچیده هستند که چون در کوهستانی شلیک و طنین انداز می‌شود پژواکهای متعدد ایجاد می‌کند^۳. اقبال نیز معتقد است که عقل و ادراک مهم و مکمل یکدیگرند. او می‌گوید «استقلال کامل اندیشه از تجربه‌ی عینی^۴ ناممکن است»^۵.

ولی دیدگاه اقبال مبتنی بر احکام قرآن است. به عقیده وی «تحقیق در مورد مبانی عقلی در اسلام با شخص پیامبر شروع شد. دعای همیشگی وی این بود که: پروردگارا! آگاهی دریافت حقیقت اشیاء را عطایم کن!»^۶. او موجودات عقلی مجرد را قبول ندارد. به نظر وی بنای مفاهیم بر شالوده ادراک حسی قرار گرفته، از همین رو، چنان که پیشتر گفته شد، او فلسفه یونان را تقبیح می‌کند، زیرا پدیده‌های مادی و عینی مثل آسمان پرستاره، حرکت باده‌ها و تناوب روز و شب و نظایر اینها را به شمار نمی‌آورد.

۲- آزادی اراده

تفاوت

جیمز

الف: عدم جبریت^۷

ویلیام جیمز معتقد به عدم جبریت است به این معنا که برخی از تصمیمات ارادی بی‌علت و بدون انگیزه می‌باشند. عدم جبریت نقطه مقابل جبرگرایی

1. theortic retrospection

2. sense

۳- *Some Problems of Philosophy* نوشته William James، ص 107-108

4. concrete experience

۶- بازسازی، ص ۳۴

۵- بازسازی، ص ۳۷

7. indeterminism

تمام عیار است که آزادی بشر را بی‌مورد می‌داند. جبرگرایی یک اصل علمی است که طبق آن، عالم و آدم تابع قانون علیت می‌باشند و رفتار انسان نتیجه رویدادهای پیشین است. ویژگی عامل [اثرگذار] و فشار خارجی انتخاب انسان را تعیین می‌کنند. حال آن که به عکس در آیین عدم جبریت، به گفته رونس^۱ «تصمیمات ارادی در برخی موارد جدا از علیت فیزیولوژیکی و روانشناختی می‌باشند»^۲. او همچنین می‌گوید «اراده آزاد به این معنا حداقل تا حدی بی‌علت است و چنان نیست که به نحوی یکسان با ویژگی عامل، انگیزه‌ها و شرایط مرتبط باشد»^۳.

ب: اتفاق، نوآوری و خودانگیختگی

ویلیام جیمز از وجود اتفاق^۴، نوآوری و خودانگیختگی^۵ جانبداری می‌کند. او می‌گوید «اتفاق یعنی اختیارات نامعین آینده»^۶. و نیز در مقاله‌ی با عنوان «معضل جبرگرایی» می‌گوید که عالم متعدد است و دارای امکانات عینی نوظهور. او به تأکید می‌گوید که آینده به طور کلی محصول گذشته نیست. بنا به گفته جیمز «امکانات نامعلومی در زهدان آینده نهان است»^۷. و آینده مسیرهای تازه‌ی پدید می‌آورد که نمی‌تواند «حاصل گذشته» باشد. انسان گذشته از واقعیاتی نظیر وراثت، محیط و قانون علیت در بقیه امور مختار است. به قول ویلیام کلی رایت «جیمز در آثار روانشناسانه‌اش معلوم می‌دارد که در توجه [یا دقت] اختیاری به جز تأثیر ناشی از توارث، محیط و

1. D. D. Runes

۲. *Dictionary of Philosophy*، نوشته D.D.Runes، ص 143

۳. همان، ص 112

4. chance

5. spontaneity

۶. *The Masterpieces of World Philosophy*، ص 733

۷. *Will to Believe* نوشته William James، ص 150

عادات گذشته، آزادی مسلم حق انتخاب هم وجود دارد و این از حکم خاص خود ما مستفاد می‌شود.^۱

اقبال

دیدگاه اقبال در این مورد به لحاظ کیفی متفاوت از نظر ویلیام جیمز است. او نه جبرگرایی را کاملاً تأیید می‌کند و نه عدم جبریت را، بلکه به خوداختیاری^۲ معتقد است که روشی است در حد فاصل آن دو. خوداختیاری، چنان که رونس می‌گوید، عبارت است از «تصمیم مستقل از اجبار خارجی، ولی هماهنگ با انگیزه‌های درونی و آرمانهای عامل».^۳ بنا به گفته هارولد تیتوس خوداختیاری یعنی این که «انسان به عنوان موجودی خودآگاه دارای قدرت ابتکار شخصی، نیروی واکنش و مرکز خلاقیت است، او در همان محدوده‌های موجود می‌تواند شخصیت خود را طوری شکل دهد که رفتار دوستانش را تحت تأثیر قرار دهد و به فرایند جهان خارجی جهت ببخشد».^۴ همچنین به نظر تیتوس آزادی انسان یعنی «قدرت انجام عملی بر مبنای نتایجی که خود کسب می‌کند، نتایجی که خودشان متأثر از تجارب، اندیشه‌ها، انگیزه‌ها، آرزوها و نیازها هستند».^۵

ولی از نظر اقبال، تصمیمات ما بدون علت و بی‌انگیزه نیستند. آنچه موجب اعمالمان می‌شود، من یا خود ماست که برتر از قانون مکانیکی علیت است و اقبال آن را «علیت شخصی آزاد» می‌نامد که به نظری «نوع خاصی از علیت»^۶ است. به عقیده اقبال، آینده متغیر و مبهم نیست. او بدون تردید به امور خودجوش و نوظهور اعتقاد راسخ دارد ولی به نظری این امر بدان معنا نیست که آینده «سر در گذشته» ندارد یا فعالیت من کور و بی‌هدف است.

۱- *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 514

2. self-determinism

۳- *Dictionary of Philosophy*، نوشته D.D. Runes، ص 112

۴- *Living Issues in Philosophy*، نوشته Harold Titus، ص 194

۵- همان ۶- بازسازی، ص ۱۹۳

فعالیت انسان به وسیله خودش تعیین می‌شود. او طبق انگیزه‌ها و آرمانهای باطنی خویش اهداف و مقاصد تازه می‌یابد. تغییرات ناگهانی بدان معنا نیست که اینها به صورتی سازماندهی^۱ با هم مرتبط نیستند. عمل کنونی مانع تأثیر گذشته نمی‌شود. اقبال در شرح و نقد مفهوم غایت شناسی^۲ برگسون صراحتاً می‌گوید که ما اهداف و مقاصد را شکل می‌دهیم و آنها نیز متقابلاً هم‌نواخت با رشد و بسط نیازهای زندگی هدایت‌مان می‌کنند. «از آنچه هستیم باز می‌ایستیم و هویتی تازه می‌یابیم. حیات گذرگاهی است که از میان یک رشته مرگ می‌گذرد. اما در استمرار این گذرگاه نظم وجود دارد. به رغم تغییرات ظاهراً سریع که در ارزیابی ما از اشیاء به دست می‌آید، مراحل مختلف آن به صورتی سازماندهی با یکدیگر پیوند دارند. تاریخ حیات فرد، در کل دارای وحدت است و فقط رشته‌هایی از رویدادهای متقابل ناموافق نیست^۳». و سپس در مورد فرایند زمانی می‌گوید «این فرایند خطی است در حال ترسیم شدن که با امکانات وسیع تحقق می‌یابد. از آن رو دارای هدف است که خصیصه‌ی انتخاب‌کنندگی دارد و در عین حال که زمان گذشته را مجدداً حفظ و تکمیل می‌کند خود را نیز در زمان حال به نوعی تکامل می‌رساند^۴».

اقبال در ادامه استدلالش می‌افزاید که تلاشهای انسان و نایل آمدنش به هدف، ثابت می‌کند که او عامل علی^۵ است. او می‌گوید «همین احساس تلاش در تجربه‌ی فعل هدفمند است که به واقع مرا در رسیدن به "هدفها" یم موفق می‌سازد و سبب می‌شود تا متقاعد شوم که به عنوان یک علت شخصی دارای توانایی و کارایی می‌باشم. ویژگی ماهوی یک فعل هدفمند، بینش آن در مورد اوضاع آینده است که به نظر نمی‌رسد با اصطلاحات و تعبیرات فیزیولوژی قابل توضیح باشد. حقیقت این است که در رشته علیت که سعی داریم جایی برای من در آن بیابیم، خود بنایی است مصنوعی که من برای مقاصد و

1. organically

2. teleology

۴- همان

۳- بازسازی، ص ۱۱۱

5. causal agent

اهدافش به وجود آورده است. من ملزم به زندگی در محیطی پیچیده است و چنانچه آن را به صورت یک دستگاه در نیاورد تا نوعی اطمینان در مورد رفتار اشیاء پیرامونش به او بدهد، نمی‌تواند حیاتش را در آن محیط حفظ کند. محیط را یک دستگاه علت و معلول دانستن بدین معناست که حرف آخر در مورد ذات واقعیت است، حال آن که وسیله‌ای ضروری برای من می‌باشد. در واقع تفسیر طبیعت بر این روش سبب می‌شود تا من با درک محیطش، بر آن فایق آید و بدین وسیله آزادی و اختیار خویش را به دست آورد و آن را گسترش دهد.

بنابراین عنصر هدایت و راهنمایی در فعالیت من به روشنی نشان می‌دهد که من علیت شخصی آزاد و دارای اختیار است.^۱

این امر نباید موجب اغفال شود و ما را به این نتیجه برساند که اقبال جایگاهی برای قانون مادی علیت قایل نیست. بلکه به عکس، اقبال آن را وسیله‌ی اساسی برای رشد من می‌داند. از نظر او «جریانهای علیت از طبیعت [یا محیط] در من، و از آن در طبیعت جریان می‌یابند».^۲ اقبال به سادگی می‌گوید که قانون علیت مادی «حرف آخر در مورد ذات واقعیت» نیست.^۳

اقبال در اینجا متوقف نمی‌شود و از این حد بسیار فراتر می‌رود. او در مورد آزادی من وابسته به خودمجبوری دو مفهوم دیگر ارائه می‌دهد و معلوم می‌دارد که نظری و ویلیام جیمز در دو قطب متفاوت است. اینها عبارتند از: (۱) آزادی مکتسب، و (۲) ترکیب آزادی و جبریت.

(۱) اقبال معتقد به آزادی مکتسب است. او در مورد کسب آزادی من می‌گوید «من با درک محیطش بر آن فایق می‌آید و بدین وسیله آزادی خویش را به دست می‌آورد و آن را گسترش می‌دهد».^۴ همچنین در نامه‌ی به دکتر نیکلسون اظهار می‌دارد که «من با کنار زدن تمام موانع از سرراهِش به آزادی

۲- همان، ص ۱۹۱

۴- همان

۱- بازسازی، ص ۱۹۲ و ۱۹۳

۳- همان، ص ۱۹۳

دست می‌یابد.^۱» مفاهیمی نظیر گسترش دادن، درک خاص از محیط و فایق آمدن بر آن، و کنار زدن موانع متضمن علاقه به هدف، خودآگاهی، هوش، شناخت وضعیتهای واقعی، تلاش و خلاقیت هستند. این عوامل آزادی خود را تضمین می‌کنند. هر چه قدر کسی بیشتر به این ارزشها آراسته شود و از رخوت و نادانی و خرافه و ترس اجتناب ورزد، بیشتر آزادی کسب می‌کند. بدیهی است که ارزشهای مثبت و سازنده فوق را بدون خودآختیاری نمی‌توان کسب کرد.

(۲) از نظر اقبال آزادی و جبریت دست در دست هم با خودآختیاری همراه هستند. چنین چیزی در شخصیتی بسیار تکامل یافته آشکار است که در آن آزادی و جبریت با هم ترکیب شده‌اند. مرد حق که با تمسک به قوانین الهی و محبت خداوندی به اوج آزادی دست می‌یابد به واقع انسان آزادی است. اقبال این موضوع را با زیبایی در ابیات زیر از اسرارخودی بیان می‌دارد.

در اطاعت کوش ای غفلت شعار	می‌شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود	آتش از باشد ز طغیان خس ^۲ شود
هر که تسخیر مه و پروین کند	خویش را زنجیری آیین کند ^۳
باد را زندان گل خوشبو کند	قید بو را نافه‌ی آهو کند ^۴
می‌زند اختر سوی منزل قدم	پیش آیینی سر تسلیم خم ^۵
سبزه بر دین نمو ^۶ رویده است	پایمال از ترک آن گردیده است ^۷
لاله، پیهم سوختن قانون او	بر جهد اندر رگ او خون او

۱- نقل از مقدمه *The Secret of the Self*، ترجمه انگلیسی نیکلسون از اسرارخودی اقبال،

ص XX ۲- خس (در اینجا): خاکستر

۳- مفهوم بیت: هر کس آسمان را تسخیر کند، خود را در قالب شریعت جای داده است.

۴- مفهوم مصرع دوم: بو از حبس شدن در نافه بدل به مشک می‌شود.

۵- مفهوم بیت: ستاره هم براساس قانونی که تسلیم آن است به سوی هدف خود می‌رود.

۶- دین نمو: قانون رشد

۷- مفهوم مصرع دوم: اگر گیاه از قانون رشد پیروی نکند قد نمی‌افرازد و لگدمال می‌شود.

قطره‌ها دریاست از آیین وصل ذره‌ها صحراست از آیین وصل^۱
 باطن هر شیء ز آیینی قوی تو چرا غافل^۲ از این سامان^۳ روی
 (۴۱۳-۴۲۱)

در ضرب کلیم می‌گوید:

یکی سجده‌ای که تو آن را گران می‌شماری

دهد آدمی را نجات از هزار سجده^۴

بدیهی است که این اطاعت نمی‌تواند بدون علیت شخصی صورت گیرد. بنابراین در ارتباط با این موضوع جایگاه اجتناب‌ناپذیر خوداختیاری را نمی‌توان نادیده گرفت.

[جبر و اختیار از مسایل مهمی است که از دیرباز مورد بحث گروه‌های مختلف مذهبی، فلسفی و کلامی بوده، به طوری که منشأ اختلاف فرق اسلامی شده است. برای مثال معتزله معتقد به اختیارند و اشاعره اعتقاد به جبر دارند. ولی شیعه معتقد است به اینکه انسان در محدوده‌ی جبر، مختار است. از امام جعفر(ع) نقل است که: لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین (فقیل هل بینهما منزلة قال علیه السلام اوسع مما بین السماء و الارض). اقبال معتقد به نظر سوم است. این اندیشه را قیاس کنید با ابیات زیر از دفتر پنجم مثنوی:

اختیاری هست ما را بی گمان حس را منکر نتانی^۵ شد عیان
 سنگ را هرگز نگوید کس بیا از کلوخی کس کجا جوید وفا
 آدمی را کس نگوید هین بپر یا بیا ای کور تو در من نگر
 کس نگوید سنگ را دیر آمدی یا که چوبا! تو چرا بر من زدی

۱- آیین وصل: قانون وحدت

۳- سامان: نظام؛ نظم و ترتیب

۵- نتانی: نتوانی

۲- غافل رفتن: بی توجه گذشتن

۴- ترجمه منظوم است

این چنین واجستها مجبور را کس بگوید یا زند معذور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب نیست جز مختار را ای پاک جیب
اختیار اندر درونت ساکنست
تا ندید او یوسفی، کف را نخست

(بیت ۲۹۶۸ به بعد)

پروفسور حسین برنی اقبال شناس پاکستانی در رساله‌یی تحت عنوان نقش اقبال در ادب پارسی - هندی می‌نویسد: در شعر اقبال مضمون جبر و اختیار از اعتباری فوق‌العاده برخوردار است. او این موضوع را با توجه به آیات قرآنی مورد بررسی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که قرآن انسان را به میزانی وسیع مسئول رفتارش می‌شناسد.

در اشعار اقبال تأکید بر این است که انسان در تعیین سرنوشت خویش کاملاً مختار است و برای آن که تمام توانایی‌ها و استعدادهای خود را بشناسد و از قوه به فعل در آورد باید خود را بسازد، اهل عمل باشد و با سخت‌کوشی هدفی مشخص را دنبال کند. به عقیده وی «خیر، ناشی از جبر نیست، بلکه تسلیم شدن به کمال اخلاقی از روی اختیار است. خیر، منبعث از همکاری و مشارکت ارادی خودهای آزاد است. از موجودی که همه اعمالش از پیش مشخص و مقدر شده، خیر سر نمی‌زند. بنابراین شرط لازم برای خیر، داشتن اختیار است.» این تفکر مغایر نظر شاعران بزرگ متصوف است که مبلغ قدری مسلکی و تسلیم و رضا بودند. به عقیده اقبال همین شیوه تفکر است که سرزندگی و پویایی ملل شرق را اندک اندک از بین برد و آنان را اسیر غرب ساخت:

خدا آن‌ملتی را سروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت
او می‌گوید در حالی که اقوام شرق بی‌چون و چرا به تقدیر اعتقاد دارند،
غریبان به اراده آزاد معتقدند؛ ولی خرد اقتضاء می‌کند که طریق میانی انتخاب

شود. اقبال در یکی از دوبیتی‌های خود اشاره به دیدارش با کشیش کاتولیک کهنسالی در رم دارد که همین موضوع را مطرح می‌سازد:

به روما گفتم با من راهبی پیر که دارم نکته‌یی از من فراگیر
کند هر قوم پیدا مرگ خود را تو را تقدیر و ما را کشت تدبیر

اقبال مضمون بیت مورد بحث را در گلشن راز جدید در مورد میزان اختیار خودی بدین گونه بیان داشته:

شیخون بر جهان کیف و کم زد ز مجبوری به مختاری قدم زد

(بیت ۲۱۲)

او نیز مانند برگسون بر این عقیده است که جبر مربوط به تن و عقل است، ولی در مورد روح چنین نیست و انسان از این حیث آزاد و مختار است. تا زمانی که آدمی به تعبیر اقبال در سطح خودفاعل^۱ باقی می‌ماند دستخوش علیت مکانیکی است، ولی همین که خود شناسا یا خود مدرک^۲ به فعالیت در می‌آید، آدمی کاملاً آزادی دارد.

همانندی و دیدگاه واقعی

اقبال تا آنجا که موضع ویلیام جیمز علیه جبرگرایی است با وی توافق دارد. ولی فلسفه خوداختیاری وی کاملاً با نظر جیمز در این خصوص تفاوت دارد. چنان که پیشتر گفته شد، دیدگاه اقبال در مورد آزادی من به واقع مبتنی بر عقاید اسلامی است. او در تایید دلایلش از اسلام مدد می‌جوید. از همین روست که می‌گوید «اسلام موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری مورد دقت قرار می‌دهد؛ یعنی ظهور و افول نیرویی که آزادانه عمل می‌کند و مشتاق کسب قدرتی است تا به عنوان عاملی پایدار و کاستی‌ناپذیر در حیات من با آزادی عمل نماید. تعیین دفعات معین برای نمازهای روزانه که بنا به

1. efficient self

2. appreciative self

گفته قرآن "خویشتنداری"^۱ را از طریق تماس با سرچشمه‌ی اصلی حیات و آزادی در من تقویت می‌کند به این منظور است تا من را از تأثیر مکانیکی خواب و امور جاری وارهاند. عبادت در اسلام وسیله‌ی برای رهایی من از مکانیسم و کسب آزادی است.^۲

این که فقط انسانی می‌تواند امانتدار شخصیتی مختار باشد که از سختی و مخاطرات نهراسد، مضمونی قرآنی است^۳ که اقبال آن را در تایید گفته خویش شاهد می‌آورد:

«ما این امانت به آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، از برداشتن آن ابا کردند و از آن ترسیدند و انسان آن را برداشت، به راستی که او ستم پیشه و نادان است.»^۴

1. self-possession

۲- بازسازی، ص ۱۹۴

۳- به گفته قرآن، آدمیت به مفهوم راستین عبارت است از «صبر پیشه کردن در سختی و مرض...» [بقره: ۱۷۷ (بازسازی، ص ۱۶۲)].

۴- احزاب: ۷۲ (به نقل از بازسازی، ص ۱۷۲) در مورد کلمه «امانت» در آیه مذکور تفاسیر مختلف شده. عرفا آن را به «عشق» و متکلمان به «خلیفه‌اللهی» تعبیر کرده‌اند. ولی به عقیده اقبال مقصود از «امانت» در این آیه همان شخصیت و «خودی» است که آسمانها و زمین و کوهها از پذیرفتنش سرباز زدند. این تعبیر دقیقاً منطبق است با تصور اگزیستانسیالیستی اقبال در مورد انسان که به خلاف اگزیستانسیالیسم سارتر مبتنی بر دین است. اقبال انسان را یکی از اسرار عشق می‌داند، نه آن که عشق به امانت بدو سپرده شده باشد. در جاویدنامه (بیت ۵۷۹) می‌گوید:

ابن آدم سری از اسرار عشق

در دو عالم هر کجا آثار عشق

در اسرار خودی (بیت ۵۳۸) می‌گوید:

از دو عالم خویش را بهتر شمر

ای ز آداب امانت بی خبر

در اینجا مقصود اقبال از کلمه «امانت» توانمندیها و استعدادهای انسان است. در بازسازی اندیشه به ناشکیبایی و بی‌قراری انسان برای دستیابی به آرمانهایش اشاره می‌کند و می‌گوید «انسان را در محیط خود چگونه می‌یابیم؟ موجودی "بی آرام" محصور در آرمانهایش که همه چیز را فراموش کرده و در جستجوی مداومش در یافتن عرصه‌های زندگی برای ابراز

همچنین قرآن در مورد شأن انسان به عنوان خود تصمیم گیرنده^۱ و عامل تعیین کننده^۲ و مختار آیات صریح دارد که اقبال به عنوان نمونه به آیات زیر اشاره می کند:

«و خدا نعمتی را که در نزد گروهی هست، تغییر ندهد مگر آنچه را در ضمیرشان هست تغییر دهند»^۳.

«اگر نیکی کنید به خویش نیکی کرده اید و اگر بدی کنید به خود کرده اید...»^۴. اقبال معتقد است که اسلام [از بین دو جنبه افراطی «جبر» و «قدر»] طریقه میانه [یعنی] خوداختیاری را قبول دارد. او در این مورد حدیثی از پیامبر نقل می کند و در شرح طبیعت خودی در گلشن راز جدید می گوید:

چه گویم از چه گون و بی چه گونش برون مجبور و مختار اندرونش چنین فرموده ی سلطان بدر است که: ایمان در میان جبر و قدر است^۵ (۲۰۷ و ۲۰۸)

به علاوه، چنان که پیشتر گفته شد، جمع جبر و اختیار و در آمیختنشان مفاهیمی اسلامی هستند. بنا به گفته اقبال تنها مردان حق به واقع آزادند، آنان هر چه خود را در قوانین الهی بیشتر مقید کنند، آزادیشان بیشتر می شود. در اینجا است که جبر و اختیار با هم می آمیزند.

وجود خود هرگونه الهی را بر خویشتن روا می دارد. با همه کمبودهایش بر طبیعت تفوق دارد، تا بدانجا که بار امانتی بزرگ را بر دوش می کشد که به کلام قرآن آسمانها و زمین و کوهها از برداشتنش سرباز زدند». در رموز بی خودی می گوید:

آن که دوش کوه بارش بر نتافت سطوت او زهره گردون شکافت

1. self-determinist

2. causal agent

۳- رعد: ۱۲، نقل از بازسازی، ص ۴۸ ۴- بنی اسرائیل: ۷، همان، ص ۱۹۴
۵- بینش اقبال، سراینده گلشن راز جدید را در این خصوص قیاس کنید با نظر شیخ محمود در گلشن راز که مثالی است بارز از تفاوت عظیمی که در شیوه تفکر نواندیشان دینی با پیشینیان وجود دارد:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود کو مانند گبر است

II. عالم

۱ - تجربه گرایی

تفاوت

جیمز

تجربه بنیادی

ویلیام جیمز فردی ذهن‌گرا^۱ نیست، بلکه تجربه‌گرای است و به بیان بهتر چنان‌که خود وی درباره خویش گفته تجربه‌گرای بنیادی^۲ است. او معتقد به تجربه بنیادی یا تجربه صرف است یعنی تجربه‌یی که هنوز دست تفکر ادراکی^۳ به دامانش نرسیده. او می‌گوید «تجربه صرف نامی است که به جریان آنی حیات داده‌ام که با مقولات ادراکی‌اش ماده را برای تفکر بعدی ما تجهیز می‌کند.... تجربه‌یی که به معنای دقیق هنوز قطعیت نیافته.... ناب بودنش فقط جنبه اعتباری دارد، یعنی مقداری احساس نسبی ناگفته که هنوز در تجربه مذکور باقی است^۴». فرانک تیلی تجربه‌گرایی بنیادی جیمز را به زیبایی شرح می‌دهد، او می‌گوید «اگر می‌خواهیم به واقعیت دست یابیم، باید تصور کنیم که تجربه قبل از آن که به ادراک درآید به صورتی خالص و ناب وجود دارد. در مجموع باید در پشت نتیجه حاصل از ادراک [حسی] قرار گیریم و برای پی بردن به شکل حقیقی واقعیت، بیشتر به جریان اولیه زندگی و فعالیت حسی نظر کنیم. فلسفه باید در پی این نوع درک زنده^۵ در باب حرکت واقعیت باشد، نه آن که بیهوده از علم پیروی نماید و تکه‌های نتایج مرده آن را به هم وصله

1. mentalist

2. radical empiricist

3. conceptual thinking

۴. *Radical Experience*، نوشته W. James، ص ۹۳ و ۹۴

5. living understanding

کند. فلسفه بیشتر عاملی برای بیان دیدگاه‌هایی تعصب‌آمیز شده تا منطقی؛ آنگاه منطق برای چنین دیدگاه‌هایی فقط در پی یافتن دلیل است.^۱»

اقبال

اقبال بی تردید به اهمیت ادراک حسی^۲ واقف است. به عقیده وی، انسان که حیاتش را در محیطی محدودیت‌آور حفظ می‌کند، نمی‌تواند از مشهودات غافل باشد.^۳ ادراک حسی از نظر او یعنی «جنبه قابل رؤیت حقیقت»^۴. در این خصوص خواهیم گفت که اقبال از قرآن استناد می‌جوید که نیاز به ادراک حسی را مورد تأکید قرار می‌دهد.

ولی اقبال از نوع تجربه‌گرایان غربی نیست که معیارشان فقط ادراک حسی است. او مانند جیمز تجربه‌گرای بنیادی و صرف هم نیست. اقبال تجربه‌گرایی را مبنای شناخت می‌شمارد که در آن (۱) عقل، و (۲) شهود نیز نقشی مهم ایفا می‌کنند.

۱- او می‌گوید ادراک حسی کمک به گسترش خرد می‌کند، ولی تا زمانی که این یک دیگری را به کار نیندازد، موضوع مورد نظر به درستی شناخته نمی‌شود. بنا به اظهار وی «شناخت همان ادراک حسی است که با نیروی فهم به کمال می‌رسد»^۵. بنابراین اقبال جایگاهی شایسته به عقل می‌دهد. به نظر وی انسان «از طریق رابطه با محیط پر تکاپو و ملموس خویش، عقل را گسترش داده و به این ترتیب کمکی عظیم به ترقی فرهنگ و تمدن نموده است»^۶. در اینجا لازم به ذکر است که اقبال به خلاف آنچه معمولاً برخی از اهل فضل می‌اندیشند، مخالف عقل و منطق نیست. او فقط مخالف عقل

۱- *A History of Philosophy*، نوشته Frank Thilly، ص 604

2. perception

۴- همان

۳- بازسازی، ص ۴۹

۵- همان، ص ۴۸

۶- از مضامین محوری آثار اقبال، بخصوص در پیام مشرق.

گرایی افراطی^۱ است که برهانی و استدلالی^۲ است و هیچ نقشی در معرفت دینی ندارد.

۲- اقبال در این حد متوقف نمی‌شود. از نظر او عقل تمایل به گسترش بیشتر دارد و چون بسط می‌یابد طریق شهود را هموار می‌کند که بدون آن ادراک حسی و عقل قادر به فهم واقعیت و حقیقت نیستند. او می‌گوید، «تلاشهای فکری نه تنها موانعی را که توسط جهان به وجود می‌آید از میان برمی‌دارد، بلکه زندگیمان را غنا و استحکام، و بینشمان را حدّت می‌بخشد، و به این ترتیب آماده‌مان می‌سازد تا ماهرانه به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شویم. همین برخورد عقلانیمان با جریان زمانی^۳ اشیاء است که ما را به بینش عقلانی غیرزمانی^۴ می‌کشاند^۵». علاوه بر این می‌افزاید «طبیعت را با دید علمی نگریستن، ارتباطی نزدیک میان ما و رفتار واقعیت به وجود می‌آورد، و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای مشاهده ژرفتر آن حدّت می‌بخشد^۶». از نظر اقبال، اندیشه حرکتی ژرفتر نیز دارد. او می‌گوید «... اندیشه در حرکت ژرفترش می‌تواند به یک نامتناهی کامن دست یابد و در گسترش دم به دم خود، هر یک از مفاهیم متناهی گوناگون برایش فقط در حکم لحظه‌یی هستند. بنابراین، اندیشه ذاتاً ایستا نیست، بلکه پویاست و به موقع بی‌کرانگی درونی خود را آشکار می‌سازد، همانند دانه‌یی که از همان آغاز اتحاد آلی^۷ یک درخت را به عنوان واقعیتی کنونی در خود دارد^۸».

بنابراین از نظر اقبال، ادراک فقط شامل واقعیت نمی‌شود، بلکه مثلث ادراک حسی، عقل، و شهود یک کل منسجم را پدید می‌آورند که بدون آن

1. ultra - intellectualism

2. discursive

3. temporal

4. non-temporal

۵- همان، ص ۱۶۶

۵- بازسازی، ص ۵۱

7. organic unity

۸- بازسازی، ص ۳۹

دیدگاهی جامع و کامل نسبت به واقعیت ممکن نیست. هر یک از اجزاء این مثلث ارتباطی منسجم با یکدیگر دارند و جزء لاینفک تجربه کامل هستند.

همانندی و دیدگاه واقعی

دیدگاههای تجربی

گرچه جیمز و اقبال هر دو تجربه‌گرا هستند ولی اقبال دنباله‌رو او نیست، زیرا به وضوح از قرآن الهام می‌گیرد. به عقیده اقبال، این که ادراک حسی موجب گسترش عقل می‌شود، مفهومی قرآنی است. دلیل او این آیه است: خدا شب و روز را به هم بدل می‌کند که در این برای اهل بصیرت عبرتی است.^۱

او می‌گوید «شک نیست که هدف اصلی قرآن در مشاهده عقلانی طبیعت، بیدارکردن آن حس آگاهی در بشر است که طبیعت نماد آن می‌باشد».^۲ به علاوه اسلام طرفدار ترکیب عقل و عشق است. به عقیده اقبال «قرآن، معرفت تجربی را مرحله‌یی لازم و حتمی در حیات معنوی بشر می‌شناسد، و به همه حوزه‌های تجربه بشری به عنوان عاملی برای شناخت حقیقت غایی که نشانه‌هایش را توأمان در درون و برون هر آنچه موجود است آشکار می‌سازد، اهمیت یکسان می‌نهد.» اقبال در این خصوص شواهدی جامع از قرآن ذکر می‌کند.^۳ او با ذکر آیه‌یی توجه ما را به تأکیدی معطوف می‌دارد که قرآن بر جنبه قابل رؤیت بودن حقیقت غایی می‌گذارد: چرا ابر^۴ را نمی‌نگرند که چه سان آفریده شده، و آسمان را که چه سان

۱- سوره نور: ۴۴، نقل از بازسازی اندیشه، ص ۴۵

۲- بازسازی، ص ۵۱ ۳- بازسازی اندیشه دینی، ص ۳۷-۳۴

۴- این کلمه ترجمه «إبر» عربی است که هم به معنای ابر باران‌زا و هم به معنای شتر است. در ترجمه‌های فارسی به جای ابر، شتر آمده، ولی سیاق نکته‌های محوری آیه‌های بعدی نشان می‌دهد که تناسب و ارتباط ابر بیش از شتر است.

برافراشته شده، و کوهها را که چه سان استوار شده‌اند، و زمین را که چه سان گسترده شده.^۱

ویلیام جیمز بی‌تردید فردی تجربه‌گرای است و تأکید بسیار بر ارزش تجربه می‌گذارد. به نظر وی تجربه‌گرایی مغایر دینی راستین نیست. از همین رو می‌گوید «بگذاریم تجربه‌گرایی که تاکنون با بدفهمیهای غریب با لامذهبی مرتبط بوده، برای یک بار با دین پیوند یابد، به اعتقاد من به زودی عصر جدیدی در زمینه دین و نیز فلسفه آغاز می‌شود».^۲ از نظر اقبال نیز تجربه عینی^۳ نقشی حیاتی در دین ایفا می‌کند. این تجربه یکی از سه منبع شناخت است. او می‌گوید، «طبیعت را با دید علمی نگریستن، ارتباط نزدیکی میان ما و رفتار واقعیت به وجود می‌آورد، و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای مشاهده ژرفتر آن حدّت می‌بخشد».^۴

بدیهی است که منبع الهامبخش اقبال قرآن است. توضیحاتش در این خصوص راجع به فلسفه یونان حائز اهمیتند. او در انتقاد از سقراط می‌گوید «سقراط توجه‌اش را فقط به جهان بشری معطوف داشت. به نظر او انسان را فقط با انسان می‌توان مورد مطالعه کامل قرار داد، نه با عالم نباتات، حشرات و ستارگان. این نظر چه قدر با روح قرآن ناسازگار است که در آن می‌بینیم پروردگار عظیم زنبوری حقیر^۵ را مورد الهام قرار می‌دهد و خواننده را مدام به مشاهده تغییرات دایمی ابر و باد و آسمان پر ستاره می‌خواند و همچنین تناوب روز و شب و سیاراتی که در فضای بی‌کران در چرخشند!»^۶

اقبال به همین نحو افلاتون را به باد انتقاد می‌گیرد که «ادراک حسی را خوار

۱- سوره غاشیه: ۲۰-۱۷، نقل از بازسازی، ص ۵۰

۲- *A Pluralistic Universe* نوشته W. James، ص 314

3. empirical experience

۵- اشاره به سوره نحل آیات ۶۸ و ۶۹

۴- بازسازی، ص ۱۶۶

۶- بازسازی، ص ۳۵

شمرد و نظریه خشکی ارایه داد که معرفت واقعی نیست و این چه قدر با قرآن مغایر است که شنیدن و دیدن را به عنوان با ارزش‌ترین هدایای الهی مورد ملاحظه قرار می‌دهد و اعلام می‌دارد که چشم و گوش در نزد خداوند برای آنچه که در این جهان از ایشان سرزده، مورد بازخواست قرار خواهند گرفت.^۱»

۲- تکثرگرایی

تفاوت

جیمز

دنیای تکثرگرا

جیمز جهان را تکثرگرا می‌داند و آن را نه عالم واحد، بلکه متکثر می‌خواند. تجربه ما هم نشان می‌دهد که در جهان تعدد و گوناگونی و کثرت، بخصوص کثرت، وجود دارد. از نظر ویلیام جیمز عالم ناتمام است. این جهان آزادی فردی را تضمین، و نیاز طبیعت اخلاقی^۲ را برآورده می‌سازد. تکثرگرایی مغایر با ادعای اصالت وحدت است که آدم و عالم را حاصل سحاب اولیه^۳ یا جوهر نامتناهی^۴ یا خدای قادر می‌داند. «از نظر یک وحدت‌گرا، جهان از هر لحاظ وحدت مطلق است. عالمی است کاملاً یکپارچه، دارای وحدت و مطلق که تمام تفاوتها و تضادها در آن سازش یافته‌اند»^۵. پس امور این جهان وحدت‌گرا مقدر^۶ است و ما عروسکهایی

۱- بازسازی، ص ۳۵

2. moral nature

۳- primitive nebula براساس این فرضیه منظومه شمسی ابتدا از سحابی گرم و پر گاز و غبار به وجود آمد.

4. infinite substance

۵- A History of Philosophy، نوشته Frank Thilly، ص 604

6. determined

هستیم در دست جوهر مطلق^۱. چنین برداشتی از عالم، فردیت، آزادی، مسئولیت اخلاقی، مبارزه و تلاش را از آدمی سلب می‌کند. به علاوه نافی اختیار فردی و ابداع است. وحدت‌گرایی^۲ «مسأله‌ی فسادآفرین است که اصل تغییر و تحول را به شمار نمی‌آورد و تقدیرگرایی است»^۳.

باتوجه به فلسفه ویلیام جیمز درخصوص آزادی اراده، تصورش از عالم متکثر مؤید وجود علتی در پس پشت هر عمل و انتخابی است. ویل دورانت در توضیح دیدگاه جیمز می‌گوید «ارزش عالم متکثر در قیاس با عالم واحد به این است که در آن یک به رغم جریانات متضاد و نیروهای ستیزنده، قدرت و اراده خود ما به حساب آورده می‌شود و در تصمیم‌گیری مؤثراند؛ این جهانی است که هیچ چیز در آن قطعیت ندارد، و هر عملی دارای اهمیت است»^۴. ویل دورانت در توضیح بیشتر نظر جیمز می‌گوید [در دنیای متکثر] «می‌توانیم چند سطری در مورد نقشه‌هایی که بازی می‌کنیم بنگاریم، [زیرا] گزینشهای ما با معیاری شکل می‌گیرد که در آینده می‌باید با آن به سر ببریم. در چنین جهانی می‌توانیم آزاد باشیم؛ این دنیای اتفاق^۵ است، نه تقدیر؛ همه چیز "نا تمام" است، و وجود و عمل ما می‌توانند همه چیز را تغییر دهند. به قول پاسکال^۶ اگر بینی کلثوباترا یک سانت درازتر یا کوتاهتر بود، کل تاریخ تغییر می‌کرد»^۷.

ولی در نظام فکری جیمز وحدتی میان تکثر اشیاء نیست. به عقیده وی سازماندهی در جهان مراتبی دارد، ولی درست به میزانی است که می‌توانیم

1. absolute substance

2. monism

۳- مأخذ پیشین

۴- *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 515

5. chance

۶- Pascal (۱۶۶۲-۱۶۲۳) فیلسوف، طبیعی‌دان و مهندس فرانسوی. نقل قول معروفی که از وی شده در کتاب او به نام افکار (*Pensées*) مذکور است.

۷- *The Story of Philosophy*، ص 516

آن را عملاً بیابیم و با تجربه هم معلوم می‌شود که به یکدیگر پیوسته‌اند. «جهان تا بدان حد که آزمودیمش واحد است و باید به هم پیوسته باشد، منتها از آن رو متکثر است که ارتباط معینی میان اجزایش وجود ندارد.

بنابراین جیمز تکثرگرایی است و با تکثرگرایی مورد نظرش وحدت مطلق جهان را که وحدت‌گرایان اظهار می‌دارند از هر جهت نفی می‌کند.^۱» جیمز به واقع همانند دیگر تجربه‌گرایان غربی، تجربه‌گرایی خویش را فقط محدود به ادراک حسی می‌نماید. از این رو وحدتی را که او سعی می‌کند به اشیاء، از جمله انسان، بدهد ظاهری است. بنابراین آن را باید وحدتی سطحی دانست.

اقبال

اقبال به عکس وحدت اشیاء را باطنی می‌داند. بنا به گفته وی همه چیز از عالی تا دانی یک خود است (حتی ماده، من اسفل است). اقبال با نفی نظریه ماده بی‌جنبش^۲ از وحدت اشیاء دفاع می‌کند. او از راسل جانبداری می‌کند که در مورد نظریه نسبیت گفته است «ماده در مفهوم عام چیزی است که در زمان وجود دارد و در مکان حرکت می‌کند. اما از دید نظریه جدید نسبیت، این نگرش هیچ قابل دفاع نیست. دیگر ذره‌یی از ماده چیزی دائمی با حالت‌های گوناگون نیست؛ بلکه مجموعه‌یی است از رویدادهای مربوط به هم. آن سختی و استحکام قدیم همراه با ویژگی‌هایی که ماده‌گرایان بر ماده بستند تا آن را واقعی‌تر از اندیشه‌های ناپایدار جلوه دهند، رخت بر بسته است.^۳» از این نظر اقبال وحدت‌گرایی روحی^۴ است. ولی وحدت‌گرایی او به معنای وحدت وجود^۵ نیست که همه چیز را خدا می‌داند. این اندیشه البته عالم را عالمی بسته می‌شمارد و همه اشیاء را برای ابد تثبیت شده.

۱. A History of Modern Philosophy، نوشته William Kelly Wright، ص 517

2. inert matter

۳. بازسازی، ص ۸۰

4. spiritual monist

5. pantheism

اقبال اظهار می‌دارد که هر روحی^۱ از نیروی آمر خداوند^۲ ناشی شده^۳. بنابراین وحدت اشیاء باطنی است.

از نظر وی اسلام مطلق‌گرایی^۴ را قبول ندارد. او در مورد تصورش از کثرت‌گرایی صریحاً از قرآن شاهد می‌آورد که عالم متکثر را این چنین توصیف می‌کند:

«مگر نمی‌بینید که خدا هر چه را در آسمانها و زمین هست رام شما کرد و نعمتهای خویش، آشکارا و نهان، بر شما کامل نمود...»^۵

همانندی و دیدگاه واقعی

الف: عالم قابل توسعه

از نظر جیمز عالم قابل توسعه است. این عالم بسته نیست، بلکه عالمی بالنده است. او عقیده دارد که ابداعات روی می‌دهد و آینده جهات تازه می‌یابد^۶. اقبال نیز معتقد به گسترش عالم است. ولی منشأ این اندیشه جیمز نیست، بلکه قرآن است. او می‌گوید: جهان به گونه‌ی شکل یافته که قابل گسترش است:

... و در خلقت هر چه بخواهد می‌افزاید...^۷

اقبال در این مورد باز هم از قرآن استناد می‌جوید و می‌گوید: این جهان «چنان نیست که بسته، محصولی به پایان رسیده، بی‌تحرك و غیرقابل تغییر باشد. ژرفایش را بکاوید شاید رؤیای زایشی تازه آرمیده باشد:

1. soul

2. directive energy

۳- بازسازی، ص ۱۸۵. در اینجا منظور از نیروی آمر اشاره است به آیه معروف «و یسئلونک عن الرّوح قل الرّوح من امر ربی...» بنی اسرائیل: ۸۵

4. absolutism

۵- لقمان: ۲۰، نقل از بازسازی، ص ۴۶

۶- *Some Problems of Philosophy*، نوشته William James

Bergson in a Pluralistic Universe و فصلهای مربوط به Novelty and Causation

۷- فاطر: ۱، نقل از بازسازی، ص ۴۵

بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه خلق را آفرید، پس آنگاه خدا
آفرینش واپسین (جهان دیگر) پدید می‌کند...^۱»

بنا به گفته اقبال چنین برداشتی از جهان قابل گسترش یکی از نکات
اساسی است که اندیشه اسلامی را از فکر یونانی متمایز می‌سازد. او می‌گوید
«سرانجام... درک تدریجی تعالیم قرآن که عالم را در اصل خویش پویا و
مستعد فزونی می‌داند، اندیشمندان اسلامی را به مخالفت با تفکر یونانی
کشاند که در شروع پیشرفت دوران فکری خویش با علاقه‌ی وافر در همین
زمینه به مطالعه و تحقیق می‌پرداختند.^۲» سپس می‌افزاید، انیشتین کاملاً
درست می‌گوید که «عالم محدود ولی بی‌کران^۳ است.^۴» محدود است زیرا
مرحله‌ی گذرا (به گفته قرآن "شأن") از آگاهی بی‌اندازه و نامحدود خداست،
بی‌کران است زیرا قدرت خلاق خدا ذاتاً نامحدود است. توضیح این حقیقت
براساس مفاهیم قرآنی چنین است که عالم مستعد فزونی است. این حقیقت
ساده که در قرآن بیان شده بزرگترین ضربه‌ی بود که به دستگاه‌های اندیشه
استدلالی پیش از اسلام، و نیز نظریه حرکت دورانی نور که در میان همه
متفکران آریایی مشترک بود وارد آورد.

اقبال دیدگاهش را در این خصوص مختصر و صریح چنین اظهار می‌دارد
«به عقیده من نظری بیش از این با جهان بینی قرآن در تغایر نیست که عالم را
طرح صورت پذیرفته‌ی ناپایدار از پیش تصور شده‌ی بدانیم.^۵»

ب: بهبودگرایی^۶

جیمز همانند اقبال معتقد به بهبودگرایی است. بهبودگرایی دیدگاهی است
براین اساس که «جهان نه به کلی بد است و نه کاملاً خوب، بلکه مقادیر نسبی

۱- عنکبوت: ۲۰، نقل از بازسازی، ص ۴۵

۲- بازسازی، ص ۲۲۳

3. boundless

۵- همان، ص ۱۱۳

۴- بازسازی، ص ۸۶

6. meliorism

خوبی و بدی قابل تغییر است و خوبی می‌تواند فزونی یابد. تلاش بشری که موجب پیشرفت جهان می‌شود می‌تواند در بهتر ساختنش موثر باشد که احتمالاً تکامل زیست‌شناختی و تحول اجتماعی نیز بدان سوگرایش دارد. این اصطلاح را جرج الیوت^۱ وضع کرده^۲ که نه معادل خوش‌بینی است، نه برابر با بدبینی، و نه آمیزه‌یی از این دو^۳.

ویلیام کلی رایت این موضوع را به روشنی چنین توضیح داده است «در مورد عقیده جیمز دایر بر این که اراده ما تا حدی آزاد و نامقدر است، یعنی این که با به کار گرفتن اختیارمان می‌توانیم جهان را بهتر سازیم. این یعنی بهبودگرایی (یا meliorism از کلمه melior به معنای بهتر ساخته شده)، نظریه‌یی که می‌گوید جهان نه مطلقاً خوب است (خوش‌بینی)، و نه کاملاً بد (بدبینی)، بلکه شایسته بهتر شدن است^۴. ما به عنوان تجربه‌گرا باید با واقعیات آنچنان که به نظر می‌آیند مواجه شویم. بسیاری از واقعیات، خوب و بسیاری بد هستند.

۱- George Eliot نام مستعار Mary Ann Evans بانوی نویسنده انگلیسی (۱۸۸۰-۱۸۱۹). از او رمانهای آدام بید (*Adam Bede*) (۱۸۵۹)، دمیل آن دفلاس (*The Mill on the Floss*) (۱۸۶۱) سایلز مارنر (*Silas Marner*) (۱۸۶۱) و نیز رمان چهار جلدی میدل مارچ (*Midle March*) (۱۸۷۱ و ۱۸۷۲) به چاپ رسیده است، کتاب اخیر را که شاهکار اوست در زمره آثار بزرگ در ادبیات داستانی انگلیس می‌دانند. رمانهای این نویسنده حاکی از رئالیسمی مهیج هستند.

۲- لازم به ذکر است که meliorism همان اندیشه‌یی است که اول بار به صورتی گسترده در آیین زردشت مطرح شد و از تعالیم محوری اوستاست.

۳- *Dictionary of Philosophy*، نوشته D.D. Runes، ص ۱۹۵

۴- مولوی نیز همین نظر را در مورد خیر و شر دارد. در مثنوی ابیاتی فراوان می‌توان یافت که در رد مطلق بودن خیر و شر است:

آن که گوید جمله حق‌اند احمقی است	وان که گوید جمله باطل، او شقی است
زهر مار آن مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات
پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
	(دفتر دوم: ۲۹۴۲)
	(دفتر چهارم: ۶۵ و ۶۸)

ما نباید همراه با ایده‌گرایان^۱ صرف سعی در تأویل شر کنیم و با این فکر که بدی هم پیش از این بخشی از خوبی ابدی بوده، خود را توجیه نماییم. همچنین نباید همراه با شوپنهاور سعی در تأویل خیر کنیم و با این فکر که هر موجودی بد است خود را قانع نمائیم. بلکه باید دریابیم که جهان از چه رو آمیزه‌یی از نیکی و بدی است. ولی از آنجا که در گزینش آزادیم و در عالمی متغیر و شکوفا زندگی می‌کنیم، می‌توانیم در بهتر ساختنش نقشی خالصانه ایفاء نماییم.... ما انسانهایی هستیم آزاد در دنیایی بدیع که حداقل می‌توانیم سعی در بهبودش داشته باشیم^۲.

اقبال

از نظر اقبال با شناختی که اکنون از جهان داریم به دشواری می‌توان جانب خوش‌بینی یا بدبینی را گرفت، ولی تعالیم قرآن بر بنیاد بهبودگرایی است. او می‌گوید «از نظر برونینگ^۳ که فیلسوفی خوش‌بین است همه چیز جهان نیکوست، ولی از دید شوپنهاور که فیلسوف بدبینی است، جهان زمستان ابدی است که اراده‌یی کور، خود را در آن به صورت چیزهای زنده‌ی متنوع و نامحدود عیان می‌کند که برای لحظه‌یی کوتاه از پدید آمدنشان غمینند و سپس برای همیشه ناپدید می‌شوند. در این مرحله از شناخت ما نسبت به عالم، هرگز نمی‌توانیم در مورد اختلافی که میان خوش‌بینی و بدبینی پدید

1. idealist

۲. *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 515 و 516

۳. Browning (۱۸۸۹-۱۸۱۲) شاعر و فیلسوف انگلیسی. اقبال درباره‌اش می‌گوید «تفکر فلسفی به این نتیجه می‌رسد که دستیابی به دانش مطلق غیرممکن است. برونینگ، شاعر معروف با بحثی هنرمندانه این غیرممکن را به کاربردی اخلاقی مرتبط می‌سازد. این شاعر می‌گوید: تردید به دانائی انسان شرط لازم رشد اخلاق است، زیرا دانش کامل، آزادی انسان را در انتخاب از میان می‌برد.» (سونش دینار، دیدگاه‌های علامه اقبال، تألیف م.ب. ماکان. ص ۲۷۱)

می‌آید، تصمیمی بگیریم. ساختمان عقلی ما چنان است که تنها می‌توانیم دریافتی جزئی در مورد حقایق اشیاء داشته باشیم. ما نمی‌توانیم نیروهای عظیم کیهانی را که هم ویرانگرند و هم در عین حال سبب تقویت و توسعه‌ی حیات، کاملاً فهم کنیم.^۱»

منبع دیدگاه اقبال قرآن است. او می‌گوید «تعلیمات قرآن که به استطاعت بشر در بهبود رفتار و نیز بر توانایی او در نظارت بر نیروهای طبیعی باور دارد، نه بر بنیاد خوشبینی است و نه بر اساس بدبینی. اصولش بر پایه اعتدال و بهبودگرایی است، عالم را مجموعه‌ی بالنده می‌داند که به امید پیروزی نهایی بشر بر شر، زندگانی یافته است.^۲»

III. حقیقت‌غایی

ویژگیهای اصلی

تفاوت

جیمز

خدا — خود وسیعتر^۳ — معیار عملی^۴

ویلیام جیمز می‌اندیشد که خدا فقط «خود وسیعتر» یا «بیشتر» است. از نظر او «مؤمن پیوسته همراه با یک خود وسیعتر است که از این طریق به قدر آگاهی خویش^۵، تجربه‌های جاری در آن را کسب می‌کند.^۶» همچنین به نظر وی خدا تقریباً حیاتی فرا بشری^۷ است. او می‌گوید «به نظرم از همه شواهد موجود چنین برمی‌آید که ما با شدت تمام به نوعی حیات

۱- بازسازی، ص ۱۵۱ و ۱۵۲ ۲- همان، ص ۱۵۲

3. Wider Self

4. pragmatic

۵- مفهوم نهایی این نظر را قیاس کنید با بیت معروف زیر از حافظ:

تو را چنان که تویی هر نظر کجا بیند به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک

۶- *A Pluralistic Universe*، نوشته William James، ص 307

7. superhuman

فرا انسانی عقیده می‌یابیم که برایمان ناشناخته است و با آن می‌توانیم دارای دو نوع خودآگاهی شویم.^۱»

او صحت وجود خدا را با معیار عمل‌گرایی^۲ می‌سنجد و جز این طریقی نمی‌شناسد. جیمز تأیید می‌کند که باتوجه به «اعتقاد غریزی بشر: خدا واقعیت دارد، زیرا علت معلول‌های واقعی است.^۳» از نظر عمل‌گرایی جیمز «آزمون حقیقت احتمالی، تنها عاملی است که بهتر از هر چیز می‌تواند ما را از این طریق هدایت کند به آنچه که هر جزیی از حیات را به بهترین نحو با یکدیگر هماهنگ، و با جمیع نیازهای تجربه ترکیب می‌کند، بی آن که چیزی فروگذار شود.^۴ این امر با اندیشه‌های دینی هم ممکن است، بخصوص می‌تواند با مفهوم خدا اثبات شود، عمل‌گرایی چگونه می‌تواند احتمالاً وجود خدا را انکار کند.^۵ بنا به گفته تیتوس «برخی نظریه‌ها، مانند نظریه اعتقاد به وجود خدا مایه تسلی و نیروبخش هستند؛ و فایده‌شان مبین صحتشان است. آدمیان حق دارند پاره‌یی عقاید را به عنوان فرضیه بپذیرند و آنها را در جریان زندگی بیازمایند؛ که اگر نتایج دلخواه به دست آید، معتبراند. عمل‌گرایی در این طریق برخی عقاید مبتنی بر سنت و راست دینی^۶ را توجیه می‌کند.^۷»

تصور جیمز در مورد خدا به لحاظ دینی یأس‌آور است. او خدا را تعریف

۱- مأخذ پیشین

2. pragmatism

۳- *The Varieties of Religious Experience*، نوشته ویلیام جیمز، ص 507

۴- ویلیام جیمز در سومین بخش از کتاب پراگماتیسم (ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۷۸) مثالهایی در همین زمینه ذکر می‌کند، از جمله می‌گوید «بسیاری از واقعیتها چنان به نظر می‌آیند که آشکارا با یکدیگر طراحی شده‌اند. مثلاً منقار، زبان، پاها، دم و اعضاء دیگر دارکوب او را به طرز شگفت‌انگیزی با جهان درختان سازگار می‌کنند تا بتواند از حشرات پنهان در پوست درخت تغذیه کند.»

۵- *Pragmatism*، نوشته William James، ص 80

6. orthodox

۷- *Living Issues in Philosophy*، نوشته Harold H. Titus، ص 270

نمی‌کند. به وجود [چیزی به نام] خود فقط از آن رو اعتقاد دارد که اندیشه‌یی مفید است. او خدا را «غیر^۱» می‌داند با حیاتی فرابشری. خدای او خدای شخصی^۲ با صفاتی نظیر نامتناهی، قدیر^۳، علیم^۴، و سرمد^۵ نیست. برتراند راسل درست می‌گوید که «دین از نظر جیمز پدیده‌یی انسانی است و از این رو بدان علاقمند است، به همین سبب توجه اندکی به اهداف مورد نظر آن دارد. او می‌خواهد مردم خوشبخت باشند و اگر اعتقاد به خدا خوشبختشان می‌سازد باید گذاشت به وی معتقد باشند. این اندیشه، تا این حد، فقط خیرخواهی است، نه فلسفه؛ زمانی فلسفه می‌شود که گفته آید اگر آن اعتقاد خوشبختشان می‌سازد حقیقی است. این، از نظر کسی که آرزومند معبود است، اقناع‌کننده نیست. او به دلش نمی‌نشیند که بگوید "اگر به خدا اعتقاد داشتم، خوشبخت می‌بودم". بلکه دوست دارد بگوید که "چون به خدا اعتقاد دارم، خوشبختم". وقتی او به خدا اعتقاد دارد، اعتقادی از نوع عقیده به وجود روزولت، چرچیل یا هیتلر است؛ به نظر وی، خدا هستی واقعی است، نه صرفاً اندیشه‌ی بشری که تأثیرات نیکو دارد. همین عقیده اصیل است که تأثیرات نیکو دارد، نه جانشین بی‌توش و توانی که جیمز برای خدا تراشیده. بدیهی است که اگر بگویم "هیتلر وجود دارد" منظورم این نیست که "تأثیرات ناشی از عقیده به وجود داشتن هیتلر هم خوب هستند". برای مؤمن واقعی همین امر در مورد خدا نیز صادق است^۶». ویل دورانت در این باب توضیح می‌دهد که خدای جیمز درست مثل کالایی است در معرض فروش. او می‌گوید «آن طور که جیمز از خدا سخن می‌گوید، گویی کالایی است که باید

۱. other غیر یا دیگر؛ ماسوی الله؛ عالم کون؛ غیرمن.

۲. personal God خدای مشخص؛ خدای مانند شخص.

3. omnipotence

4. omniscient

5. eternity

۶. The History of Western Philosophy، نوشته B. Russell، ص 772

با هر نوع شگرد تبلیغاتی دلچسب به یک مشتری حسابگر فروخته شود؛ او طوری ما را به ایمان دینی می‌خواند که گویی دعوت‌مان می‌کند به سرمایه‌گذاری بلندمدت با بهره بالا که هیچ‌زبانی در آن نیست و جهان [دیگر] جایزه آن است. این امر واکنش دفاعی آمریکایی‌های جوان، علیه مابعدالطبیعه و دانش اروپایی بوده است.^۱»

ویلیام کلی رایت نیز دیدگاه جیمز را مادی و کاسبکارانه، و اعتقادش را به خدا فقط برای کسب فایده می‌داند. «سخن جیمز در موارد دیگر، گذشته از دین، به لحاظ اخلاقی و علمی، مبهم‌تر است. به نظر می‌رسد، آنچه او می‌خواهد در رسالاتی مانند میل به اعتقاد^۲ بگوید این است که چون در حال حاضر شناخت علمی دقیق در برخی زمینه‌ها میسر نیست، پس حق داریم که به زیان خودمان بپذیریم که شاید اشتباه کرده باشیم، چنین عقایدی با طبع عاطفی^۳ ما بسیار سازگارند و به نظر می‌رسد احتمالاً در زندگی مفید واقع شوند. برای مثال اگر اعتقاد به خدا موجب شهامت و جرأت در انسان می‌شود و او را سعادتمندتر و مفیدتر می‌سازد، حق دارد به وجود خدا ایمان آورد. حتی مواردی وجود دارد که اعتقاد به اندیشه‌ی منجر به اخلاق و رفتاری می‌شود که آن اندیشه را در نهایت حقیقی می‌سازد، در حالی که نیاز به جرأت و اعتماد به نفس موجب زمینه‌سازی اندیشه نادرست می‌شود.^۴»

علاوه بر این، رایت می‌گوید «دلیل وجود خدا اساساً در تجربه‌های شخصی و باطنی وجود دارد. این دلیل باید با دلایل دیگر حقایق مورد قبولمان متوازن و هماهنگ باشد و بالعکس. عقاید نهایی ما فقط زمانی تثبیت می‌شود که در ارتباط با هر دلیلی درست از آب در آمده باشد. این مثال نشان می‌دهد که عمل‌گرایی از نظر جیمز منحصرأ مربوط به نتایج آنی حاصل از

۱- *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 518.

2. *The Will to Believe*

3. emotional nature

۴- *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 512.

عقیده نیست؛ سرنوشت غایی حیات بشری بر زمین مسأله‌یی است برای تفکر مبتنی بر اصالت عمل.^۱

اقبال

گرچه به اعتقاد اقبال خدا من غایی^۲ است، ولی «غیر» یا خود بشری «برتر»^۳ نیست. او خدایی شخصی است با صفاتی نظیر سرمد، خلاق، علیم و قدیر. خدا در عین حال که وجودی کامن^۴ است، متعالی^۵ نیز هست.^۶ همچنین اعتقاد اقبال به خدا از نوع تفکر عملگرایانه‌ی نیست که مورد تایید جیمز بوده است. گرچه اعتقاد به خدا متضمن ارزش بزرگ عملی برای تکامل شخصیت بشری است، ولی از نظر اقبال عشق به خدا به خاطر عشق، و امری بنیادی است.

میر محمد شریف درست می‌گوید که «به نظر ویلیام جیمز، ایمان تقریباً در هر کسی غریزی است. اقبال از این فراتر می‌رود و در عبادت مؤمنان دلیلی برای وجود خدا می‌یابد. عبادت در پی دوستی با خداست. زمانی که عابدی واقعی به آن دوستی نایل می‌شود، درک شهودی شیرینی از حقیقت غایی حاصل می‌کند، یعنی درک شهودی خدا - دیگر برای اثبات وجودش نیاز به دلیل بیشتری ندارد.^۷» اوج این ادراک شهودی مواجهه پیامبر اسلام (ص) با حقیقت غایی در معراج است که اقبال در موردش می‌گوید:

۱- همان، ص 514

2. Ultimate Ego

3. super human self

۴- immanent کامن، چیزی که در ذات شیء و با آن همراه است. در اینجا مقصود این است که حقیقت خداوند در ضمیر کاینات جای دارد و خدا علت درونی موجودات است نه علت بیرونی.

۵- transcendental آنچه ورای حس و تجربه است و دست عقل بدان نمی‌رسد. عقیده به کامن و در عین حال متعالی بودن خدا را اصطلاحاً پن‌ته‌ایسم (panentheism) می‌خوانند. ر.ک اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، نوشته محمد معروف، ترجمه م.ب. ماکان. انتشارات قصیده‌سرا، فهرست موضوعات، ذیل «پن‌ته‌ایسم».

۶- *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought*، نوشته نذیر قیصر، ص 236

۷- *About Iqbal and His Thought*، نوشته میر محمد شریف، ص 50

موسی زهوش رفت به یک جلوه صفات

تو عین ذات می‌نگری، در تبسمی

محدودیت خدا

از نظر جیمز خدا متناهی^۱ است، نه قادر مطلق^۲. او محدود است خواه در قدرت، خواه در علم، یا هر دو با هم^۳. اگر خدا قادر مطلق و نامتناهی بود نمی‌بایست شری وجود داشته باشد، در آن صورت مسأله نزاع آزادی ما با شریپش نمی‌آمد. او می‌گوید «آفریننده [عالم] خودش نیازی به شناخت همه جزئیات فعالیت نداشت مگر تا زمانی که پیش آمدند، نظرش در مورد جهان، دقیقاً همانند ما، نظری است که بخشی از آن در هر زمانی به واقعیات معطوف خواهد بود و بخشی به احتمالات^۴». او همچنین می‌گوید که خدا «واسع^۵ نیست^۶».

ولی نظر اقبال آشکارا با جیمز تفاوت دارد. به عقیده وی خدا به مفهومی که جیمز می‌گوید، محدود نیست. «نامتناهی بودن خدا متمرکز^۷ است نه گسترده^۸». و آزادی و فعالیت انسان را تحت الشعاع قرار نمی‌دهد. چیزی خارج از خدا وجود ندارد «عالم را نمی‌توان واقعیتی دانست که در برابرش قرار گرفته^۹». همچنین «طبیعت یا غیرخود^{۱۰} فقط لحظه زودگذری در حیات خداست». او قادر مطلق است ولی قدرت مطلقش عاری از حکمت الهی

1. finite

2. all - powerful

۳. *A Pluralistic Universe*، نوشته William James، ص 124

۴. *Will to Believe*، نوشته William James، ص 9

۵. all-embracing (محیط مطلق؛ جهانشمول).

۶. مأخذ پیشین

7. intensive

۸. بازسازی، ص ۱۲۷

9. not - self

۱۰. بازسازی، ص ۱۱۳

نیست. «هر فعالیت، خواه آفرینشی یا غیر آن، نوعی محدودیت است که بدون آن تصور خدا به صورت یک خود سازنده‌ی ملموس ممکن نیست. تصور قدرت مطلق به صورت مجرد، یعنی نیرویی صرفاً کور و متزلزل و هوس آلود که مرز نمی‌شناسد. قرآن از طبیعت به عنوان عالمی که دارای نیروهای مرتبط با یکدیگر است تصور روشن و صریحی ارائه می‌دهد. بنابراین قدرت مطلق الهی را در ارتباط صمیمانه با حکمت الهی می‌بیند و آن را در تازگی، نظم و ترتیب جلوه‌گر می‌یابد نه در تزلزل و بوالهوسی^۱».

چند خدائی^۲

جیمز به دلیل وجود تنوع در عالم معتقد به یک اراده هماهنگ نیست. به نظر وی «بی‌فایده است که بگوییم این هرج و مرجی که در آن زندگی و حرکت می‌کنیم حاصل یک اراده هماهنگ است؛ زیرا نشان از تناقض و اختلاف در خود دارد. شاید پیشینیان از ما عاقل‌تر بودند و یحتمل که آیین چندخدایی باتوجه به تفاوت‌های تعجب‌آور جهان، حقیقی‌تر از وحدت‌گرایی باشد. این چندخدایی پیوسته دین واقعی مردم بوده و امروز نیز چنان است^۳». ویلیام کلی رایت تصور جیمز را در مورد آیین چندخدایی بدین گونه تجزیه و تحلیل کرده است: «او گهگاه باتوجه به گرایش‌های عمل‌گرایانه و خوش نیامدنش از وجود مطلق^۴ به صورتی تقریباً مطایبه‌آمیز اظهار می‌دارد که شاید به جای خدای واحد، خدایان متعدد در عالم باشند^۵».

اقبال

اقبال به عکس می‌اندیشد که توحید (یگانگی خدا) نخستین رکن است. او در این باره ابیات زیبایی در رموز بی‌خودی دارد:

۱- بازسازی، ص ۱۵۰

2. polytheism

۳- *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 515

4. Absolute (The ...)

۵- *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Right، ص 524

ساز ما را پرده گردان لاله	[ملت بیضاتن و جان لاله
رشته‌اش شیرازه‌ی افکار ما	لاله سرمایه اسرار ما
زندگی را قوت افزاید همی	حرفش از لب چون به دل آید همی
دل گر از یادش نسوزد، گل شود	نقش او گر سنگ گیرد، دل شود
خرمن امکان ز آهی سوختیم	چون دل از سوز غمش افروختیم
سوز او بگداخت این آیینه‌ها	آب دلها در میان سینه‌ها
نیست غیر از داغ او کالای ما	شعله‌اش چون لاله در رگهای ما
خویش فاروق و ابوذر می‌شود]	اسود از توحید احمر می‌شود

(۱۲۸-۱۲۱)

همانندی و دیدگاه واقعی

الف: خدای شخصی

به رغم تفاوت‌هایی که ذکر شد، مشابهت‌هایی میان نظرات ویلیام جیمز و اقبال وجود دارد. برای مثال می‌توان همانندی‌هایی یافت میان تصویری که آنان از "خدای شخصی" دارند. از نظر جیمز، خدای شخصی "فوق بشری" است.^۱ ما همان طور که دیگر اشخاص را می‌شناسیم، خدا را هم می‌شناسیم. او می‌گوید [این شناخت] «چنان است که گویی احساسی از واقعیت...، احساسی از حضور عینی...، و ادراک... آنچه که می‌توان آن را در این موارد چیزی نامید در خود آگاهی بشر پدید می‌آید، چیزی ژرف‌تر و کلی‌تر از حواس^۲ خاص و جزئی که روانشناسی مرسوم فرض می‌کند اصل واقعیت‌های موجود به وسیله آنها آشکار می‌شود. اگر چنین باشد باید فرض کنیم این حواس دیدگاه‌ها و رفتارمان را با نخستین تأثیری که از احساس واقعیت دست می‌دهد، به حسب عادت بیدار و اصلاح می‌کنند؛ ولی، برای

۱. *A Pluralistic Universe*، نوشته William James، ص ۱۲۴.

مثال، هر چیز دیگری، و هر اندیشه‌یی هم که آن [حس] را برانگیزاند به همان اندازه حق عیان کردن واقعیت را که معمولاً در اختیار موضوعات حس^۱ است دارا می‌باشد.^۲

اقبال نیز معتقد به خدای شخصی است. او می‌گوید «چنانچه تجربه را مورد نقادی قرار دهیم آشکار می‌شود که حقیقت غایی باید حیاتی عقلاً هدایت شده^۳ باشد که باتوجه به تجربه‌ی ما آدمیان از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست، مثل چیزی که با دقت به هم بافته شده و دارای یک نقطه مرکزی است که همه رشته‌ها به آن مربوط می‌شود. به سبب این ویژگی حیات است که حیات نهایی را فقط می‌توان به صورت یک خود تصور کرد.^۴» به علاوه اقبال بیان می‌دارد که خدا «یک خود دیگر بی‌همتا» است و حالت عرفانی «همان لحظه پیوند صمیمانه» با اوست.^۵ او در پاسخ به این سؤال که خدا را به عنوان یک خود دیگر و مستقل^۶ چگونه می‌توان تجربه کرد، با اشاره به شباهت این قضیه با تجربه اجتماعی روزانه ما می‌گوید: «ممکن است از من بپرسید: چگونه می‌شود خدا را بدون واسطه به عنوان خود دیگر مستقل، تجربه کرد؟ آیا این اصلاً ممکن است؟ صرفاً به این سبب که حالت عرفانی، حالتی انفعالی است، نهایتاً صحت دیگر بودن^۷ خود تجربه شده را اثبات نمی‌کند. این پرسش از آن رو در ذهن شکل می‌گیرد که ما بی‌هیچ تأمل انتقادی، می‌پنداریم شناختمان از جهان بیرونی از طریق ادراک حسی، از نوع دیگر انواع شناخت است، اگر چنین بود هرگز نمی‌توانستیم از واقعیت خود خویش مطمئن باشیم، با این همه در پاسخ به سؤال بالا تجربه اجتماعی روزانه‌مان را قیاس می‌گیریم. در روابط اجتماعی خویش، چگونه از ذهن دیگران آگاهی می‌یابیم؟

1. objects of sense

۲- *The Varieties of Religious Experience*، نوشته William James، ص ۵۸

3. a rationally directed life

۵- همان، ص ۵۷ و ۵۸

۴- بازسازی، ص ۱۴۷

6. independent other self

7. otherness

پیدا است که ما خود خویش و طبیعت را به ترتیب با ژرف اندیشی^۱ و ادراک حسی می‌شناسیم ولی برای پی بردن به تجربه حاصل از ذهن دیگران هیچ نوع حسی در اختیار نداریم. تنها دلیل موجود در شناخت وجود خود آگاهی که در برابرم حضور دارد، حرکتهای جسمی^۲ است، شبیه آنچه که از من نیز سر می‌زند، از اینجاست که من یک وجود خود آگاه دیگر را استنباط می‌کنم.^۳ [اقبال همین نظر را در غزل گونه‌یی نیز آورده است:

صورتگری که پیکر روز و شب آفرید

از نقش این و آن به تماشای خود رسید
صوفی! برون ز بنگه تاریک پا بنه

فطرت متاع خویش به سوداگری کشید
صبح و ستاره و شفق و ماه و آفتاب

بی پرده جلوه‌ها به نگاهی توان خرید]
بنابراین من غایی متشخص^۴ است، زیرا به نداها و دعاها ایمان پاسخ می‌دهد.^۵
ولی در این مورد نیز نظر اقبال متکی به ویلیام جیمز نیست. قرآن سرشار از شواهد متعدد است که در آنها سخن از اجابت نداها و دعاهاى بندگان از سوی خداست.

اقبال در ارتباط با نظر یاد شده، آیات متعددی در کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام نقل می‌کند. از آن جمله آیه زیر:

و اگر بندگان مرا از تو پرسند، نزدیک هستم، و چون صاحب دعا مرا بخواند، دعایش را اجابت کنم.^۶

1. inner reflection

2. physical

۳- بازسازی، ص ۵۸

4. personal

۵- مضمون بسیاری از آیات، از جمله آیه ۶۰ سوره مومن: اُدْعُونِی اَسْتَجِبْ لَکُمْ.

۶- بقره: ۱۸۶

ب: نفی آیین وحدت وجود^۱ و خداپرستی سنتی^۲

جیمز مخالف آیین وحدت وجود است زیرا خدا را کامن می سازد، هیچ آزادی و اختیاری برای اراده بشری، تحول، تغییر و پیشرفت قایل نیست. زندگی فعال، اجتماعی و اخلاقی بشر را ضایع می سازد. جیمز درست می گوید که «شر از منظر بینش وحدانی^۳ و وحدت وجودی، همانند هر چیز دیگر از خدا نشأت می گیرد، در اینجا مشکل این است که اگر خدا خوب مطلق است، آنگاه باید دید چگونه چنین امری می تواند احتمالاً ممکن باشد^۴». همچنین جیمز خداپرستی سنتی یا تعالی گرایی^۵ را که «میراث خوار خداپرستی اسکولاستیک است^۶» نفی می کند. اقبال نیز آیین وحدت وجود و خداپرستی سنتی که خدا را وجودی استعلایی^۷ می سازد قبول ندارد.

در غزلی از منظومه اردوی بانگ درا می گوید:

[وقتی که آن بی نیاز (خدا) دست کرم خود را گشاده کند

باید که نیازمند (انسان مؤمن) به عجز خود ناز کند

ای واعظ! تو خدا را بر عرش نشانده ای

این چه خدایی است که از بندگان احتراز کند

ای ساقی! در نگاه من آن کس رند نیست،

که در هوشیاری و مستی اش امتیاز کند

کسی از واعظ پرسد: چه زیانی به تو می رسد

1. pantheism

2. classical theism

3. monistic

۴- William، نوشته William James، ص 115

۵- transcendentalism، تعالی گرایی. قول به اینکه خدا از همه برتر است و نسبت او با کائنات مانند نسبت صنعتگر است با مصنوعات و بنابراین دست عقل به او نمی رسد و خارج از حدود تجربه بشری است.

۶- Pragmatism، نوشته William James، ص 17

7. transcendental

اگر آن بی‌نیاز، رحمت به انسان بی‌نماز کند؟
 ناله بلبل به سبب جدائی میان لاله و گل است
 در جهان کسی نباید دوگانه‌نگری کند
 غرور زهد است که به واعظ آموخته
 به بندگان خدا زبان دراز کند
 خدا کند چنان توفاتی برخیزد که اقبال را
 از هند بر باید و غبار راه حجاز کند^۱

راقم این سطور موضوع مذکور را در یکی از کتابهایش به نام تأثیر مولوی بر اندیشه دینی اقبال به تفصیل مورد بحث قرار داده است.^۲ ولی ذکر این نکته حایز اهمیت است که او در این حد متوقف نمی‌شود. از نظر او خدا هم کامن است و هم متعالی، نه آن که فقط یگانه و فقط غیر^۳ باشد. [اقبال در چهارمین بخش از مثنوی گلشن راز جدید در پاسخ به این سؤالات که:

«قدیم و محدث از هم چون جدا شد؟ که این عالم شد، آن دیگر خدا شد»^۴
 «اگر معروف و عارف ذات پاک است چه سودا در سر این مشت خاک است؟»^۵
 می‌گوید:

خودی را زندگی ایجاد غیر است فراق عارف و معروف خیر است
 قدیم و محدث ما از شمار^۶ است شمار ما طلسم روزگار است
 دما دم دوش و فردا می‌شماریم به هست و بود و باشد کار داریم

۱- بانگ درا، چاپ لاهور، ص ۱۰۶ - در ترجمه سعی شده تا حد ممکن از مفردات و ترکیبات اصلی استفاده شود.

۲- *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought*، ص 236-241

۳- other، غیر. عالم و آن دو نوع است: لطیف و کثیف. لطیف مانند روح، نفوس و عقول. کثیف مانند عرش و کرسی و فلک و دیگر اجسام (کشاف اصطلاحات)

۴- سؤال دوازدهم گلشن راز شبستری ۵- سؤال ششم از مثنوی شبستری

۶- شمار (در اینجا): حدس و گمان

از او خود را بریدن فطرت ماست تپیدن نارسیدن فطرت ماست
نه ما را در فراق او عیاری نه او را بی وصال ما قراری
نه او بی ما، نه ما بی او، چه حال است فراق ما فراق اندر وصال است
(۱۴۲-۱۳۵)

در و دیوار و شهر و کاخ و کو نیست که اینجا هیچکس جز ما و او نیست
گهی خود را ز ما بیگانه سازد گهی ما را چو سازی می نوازد
گهی از سنگ تصویرش تراشیم گهی نادیده بر وی سجده پاشیم
گهی هر پرده‌ی فطرت دریدیم جمال یار بی باکانه دیدیم^۱
(۱۵۳-۱۵۰)

در اینجا اقبال آشکارا تحت تأثیر مولوی است که آیین وحدت وجود و خداپرستی سستی را نفی می کند:

[بی تعلق نیست مخلوقی بدو آن تعلق هست بی چون ای عمو!
زان که فصل و وصل نبود در روان غیر فصل و وصل ننیدشد گمان
غیر فصل و وصل پی بر از دلیل لیک پی بردن بنشانند غلیل^۲
پی، پیایی می برار دوری زاصل تا رگ مردیت آرد سوی وصل
این تعلق را خرد چون ره برد بسته فصل است و وصل است این خرد^۳
(دفتر چهارم: ۳۶۹۹-۳۶۹۵)

مولوی با ذکر تمثیلی زیبا از آهن و آتش روشن می سازد که خدا هم کامن است و هم متعالی. وقتی آهن در آتش افکنده می شود رنگ آتش را به خود می گیرد، ولی هرگز آتش نمی شود و هویتش را حفظ می کند:

۱- برای مطالعه بیشتر ر.ک شرح گلشن راز جدید از این مترجم.

۲- غلیل: تشنگی؛ عطش؛ حرارت

۳- سعدی نیز همین مضمون را به بیانی دیگر در گلستان آورده است «چندان که تعلق آدمی به روزی است، اگر به روزی ده بودی، به مقام از ملایک در گذشتی.»

[رنگ آهن محو رنگ آتش است ز آتشی می لافد و خامش و شراست
چون به سرخی گشت هم چون زرّکان پس انالّئارا است لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم، من آتشم
آتشم من گر تو را شک است و ظن آزمون کن دست را در من بزن
آتشم من گر تو را شد مشتبه روی خود بر روی من یکدم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملایک ز اجتبا
نیز مسجود کسی کو چون ملک رسته باشد جانش از طفیان و شک
آتش چه! آهن چه! لب ببند! ریش تشبیه مشبه را مخند
پای در دریا منه کم گو از آن بر لب دریا خمش کن لب گزان
گرچه صد چون من ندارد تاب بحر لیک من نشکیم از غرقاب بحر
جان و عقل من فدای بحر باد

خونبهای عقل و جان این بحر باد

(دفتر دوم: ۱۳۵۸-۱۳۴۸)

مولوی «مرشد روشن ضمیر» اقبال معتقد به جاودانگی شخصی است. او می گوید انسان چنان نیست که مثل قطره‌یی که در دریا مستحیل می شود در خدا فانی شود؛ به عکس فردیت خود را همچون چراغی در برابر آفتاب حفظ می کند:

چون زبانه شمع پیش آفتاب نیست باشد، هست باشد در حساب
هست باشد ذات او تا تو اگر بر نهی پنبه بسوزد زان شرر
نیست باشد، روشنی ندهد تو را کرده باشد آفتاب او را فنا]

(دفتر سوم: ۳۶۷۳-۳۶۷۱)

ج: تجربه دینی

برخی از منتقدان می اندیشند که شیوه اصلی تفکر اقبال متأثر از ویلیام جیمز است. این امر به سبب مشابهت‌هایی است که آنان در اندیشه جیمز و

اقبال یافته‌اند، بخصوص در مورد (۱) ویژگیهای تجربه دینی؛ و (۲) آزمونهای عملی تجربه دینی.

(۱) ویژگیهای تجربه دینی

تقریباً پنج ویژگی وجود دارد که جیمز و اقبال هر دو درباره‌اش بحث کرده‌اند. بی‌تردید شباهتی بارز در دیدگاههایشان وجود دارد. ولی آیا مبتکر این مفاهیم جیمز بوده است؟ آیا این نظرات را در دیدگاههای عارفان اندیشمندی نمی‌یابیم که بسیار پیشتر از جیمز بیان داشتند؟ برای پاسخ به این سؤالات یک بررسی تطبیقی در سه مورد به منظور اثبات صحت آنچه گفته شد در اینجا ارائه می‌شود.

بی‌واسطگی^۱

بی‌واسطگی «مقابل نمایندگی، یعنی حضور مستقیم در برابر ذهن موضوع مورد شناخت»^۲.

جیمز و اقبال بی‌واسطگی را به همین معنا دانسته‌اند. از نظر جیمز کیفیت تجربه عرفانی «باید مستقیماً تجربه شود»^۳. بنا به گفته اقبال «بی‌واسطگی تجربه عرفانی، معنایی جز این ندارد که ما خدا را درست مثل دیگر مدرکات می‌شناسیم»^۴.

ولی در ادبیات عرفانی وجود چنین نظراتی از امور متداول است که شهود (خودآگاهی، کیفیت مشاهده)، و کشف (برافتادن پرده یا حجاب) نامیده

1. immediacy

۲- *Dictionary of Philosophy*، تألیف Rune. شناخت مستقیم یا بی‌واسطه، شناختی است که بدون وجود واسطه بین فاعل شناسایی و متعلق یا موضوع شناسایی تحقق یابد. مثل شناخت انسان از خویشتن و یا شناخت شهودی. حال آن که شناخت استدلالی یا برهانی شناخت با واسطه و غیرمستقیم است.

۳- *Varities of Religious Experience*، نوشته ویلیام جیمز، ص 371

۴- بازسازی، ص ۵۶

می‌شوند. مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق / ۱۲۰۷-۱۲۷۳) آن را «دیدن» می‌نامد،^۱ که رؤیتی است سعادت‌آمیز، یعنی «خدا را مستقیماً، در حالی که همه حجابهای حسی از میان رفته، رویارو درک کردن، نه از میان شیشه‌یی کبود...»^۲ همچنین به نظر غزالی (۴۰۵-۵۰۵ ق. / ۱۰۵۸-۱۱۱۱) شهود «ادراک بی‌واسطه است، گویی کسی شی‌یی را با دستش لمس کند»^۳. [اقبال در بازسازی اندیشه پس از بحثی طولانی به این نتیجه می‌رسد که «بی‌واسطگی شناخت تجربی در حالت عرفانی بی‌همانند نیست. نوعی تشابه با تجربه معمولی ما دارد و احتمالاً به همان مقوله مربوط می‌شود»^۴.]

غیرقابل انتقال^۵

جیمز درباره شهود می‌گوید، «موضوعش بی‌درنگ نشان می‌دهد که به توضیح در نمی‌آید و نمی‌شود گزارشی مناسب از محتویاتش در قالب کلام بیان داشت... . هیچکس نمی‌تواند برای دیگری ثابت کند که هرگز احساس خاصی متضمن آن کیفیت یا ارزش [شهودی] نداشته است»^۶.
به عقیده اقبال «از آنجا که کیفیت تجربه عرفانی، مستقیماً آزموده می‌شود، بدیهی است که نمی‌توان آن را به دیگری منتقل کرد. احوال عرفانی بیشتر به احساس^۷ شباهت دارند تا اندیشه. تفسیر و تعبیری را که انسانی عارف یا پیامبر بر محتوای خود آگاهی دینی‌اش می‌نهد، می‌شود به صورت

۱- اشاره مؤلف احتمالاً باید ابیات زیر باشد:

آدمی دید است باقی پوست است	دیدن آن باشد که دید دوست است
جمله تن را در گداز اندر بصر	در نظر رو در نظر رو در نظر

(دفتر ششم، ۸۱۲ و ۸۱۳)

۲- *Mysticism, Sacred and Profane*، نوشته R.C. Zaehner، ص ۲۱

۳- *Mysticism*، نوشته Evelyn Underhill، ص ۵۰

۴- همان، ص ۵۹

5. incommunicability

۶- *The Varieties of Religious Thought*، نوشته William James، ص ۳۷۱

7. feeling

گزاره^۱هایی به دیگران انتقال داد، اما خود محتوا را نمی‌شود منتقل کرد^۲.
ابوبکر واسطی^۳ این حس و حال را مورد بحث قرار داده، می‌گوید «آن که
خدا را بشناخت از همه چیزها بیرید، بلکه از عبارت همه چیز گنگ شد، و از
اوصاف خود فانی گشت^۴». و مولوی آن را چنین وصف می‌کند:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی، ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن‌قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال
(دفتر سوم، ۴۷۲۷-۴۷۲۵)

و چنان که گذشت ادراک شهودی را با لفظ «دیدن» توصیف می‌کند:
آن که یک دیدن کند ادراک آن سالها نتوان نمودن از زبان
آن که یک دم بیندش، ادراک هوش سالها نتوان شنودن آن به گوش
(دفتر سوم، ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵)

کیفیت عقلانی^۵

مقصود از این اصطلاح آن است که احوال عرفانی نیز حالت‌های کسب
شناخت هستند. جیمز می‌گوید «احوال عرفانی بسیار شبیه حالت‌های ادراک

1. proposition

۲- بازسازی، ص ۶۰

۳- ابوبکر واسطی. محمد بن موسی الواسطی، مکنی به ابی‌بکر «اندر فن خود امام، و عالی
حال و لطیف کلام... از محققان مشایخ بود و اندر حقایق شأنی عظیم داشت و درجتی بلند و
به نزدیک جمله مشایخ ستوده. و از قدمای اصحاب جنید بود. عبارتی غامض داشت.
ظاهریان را چشم اندر آن نیفتادی. و اندر هیچ شهر آرام نیافت. چون به مرو آمد، اهل مرو به
حکم لطافت طبع و نیکو سیرتی خود، وی را قبول کردند و سخن وی بشنیدند و عمر آنجا
بگذاشت» (کشف المحجوب هجویری، به کوشش محمد حسین تسبیحی (رها). انتشارات
مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان. ص ۲۲۶)

۴- کشف المحجوب، همان، ص ۴۰۰

5. noetic quality

حسی است و به نظر کسانی که آنها را می‌آزمایند احوالی نظیر حالت شناخت [حسی] است. از این حالتها درک اعماق حقیقت ناشی می‌شود که عقل استدلالی^۱ قادر به فهم آن نیست. آنها اشراق^۲، الهام^۳، سرشار از معنا و اهمیت، و به کلی غیر قابل بیان‌اند که پس از زایل شدن، احساسی شگفت از اقتدارشان باقی می‌گذارند^۴. از نظر اقبال «اگر تجربه عرفانی به بیان در نمی‌آید از آن روست که اساساً موضوعی گنگ و احساسی است و عقل خوکرده به استدلال نمی‌تواند از آن شعله چراغ افروزد. ولی این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که: احساس عرفانی، همانند دیگر انواع احساس، دارای عنصری ادراکی و شناسا است، و به گمان من، به سبب همین عنصر ادراک کننده است که به صورت اندیشه‌یی سودمند در می‌آید^۵».

در ادبیات تصوف دو نوع معرفت وجود دارد، یکی علم ظاهر، و دیگری علم باطن. دکتر برهان احمد فاروقی در این مورد می‌گوید، «علم ظاهر، علم به طور کلی است، مثل علوم تفسیر، حدیث، فقه و کلام. علم باطن شناخت و معرفتی است که از طریق سیر و سلوک عرفانی حاصل می‌شود. تمایز علماء ظاهر و علماء باطن از آن روست که آنان، یعنی کسانی مانند متکلمان و فقیهان که بسیار فاضل و متبحراند، متکی به کلام قرآن می‌باشند، حال آن که گروه دیگر، یعنی اهل راز^۶ و عارفان به روح [قرآن] نظر دارند و از همین رو علماء باطن نامیده می‌شوند که سعی می‌کنند تجربه‌یی مستقیم با خدا و جاودانگی داشته باشند^۷». بنابراین آنچه شامل احوال عرفانی می‌شود، علم باطن است.

1. discursive intellect

2. illumination

3. revelation

۴. *The Varieties in Religious Experience*، نوشته William James، ص 371

۵. بازسازی، ص ۶۰ و ۶۱

6. initiated (the ...)

۷. *The Mujaddid's Conception of Tawhid*، نوشته برهان احمد فاروقی،

ص 20 (پانویس)

فناپذیری^۱

به عقیده جیمز «احوال عرفانی نمی‌توانند برای مدتی زیاد دوام آورند. دوامشان جز در موارد نادر، بیش از نیم ساعت و حداکثر یک تا دو ساعت نیست، به نظر می‌رسد که حد نهایشان همین است و پس از آن در روشنایی روز زایل می‌شوند^۲». از نظر اقبال نیز «... حالت عرفانی، زود نقصان می‌گیرد، ولی پس از زایل شدن تأثیری عمیق از اقتدارش به جای می‌گذارد^۳».

صوفیان این حالت را مرحله «حال» می‌نامند. مرحله حال را به «مقام» تشبیه کرده‌اند^۴ که منزلی مکتسب^۵ و داری ثبات است. حال، به گفته رضا آراسته «حالتی ذهنی است مبتنی بر حواس که اختیارش در دست اراده نیست. این حالت که به سالک دست می‌دهد به طریقی متفاوت فهم می‌شود. چیزی است شبیه برق آسمانی^۶ که یکباره پیدا و ناپیدا می‌شود، یا ذرات برف که در رودخانه‌یی می‌افتند و پس از لحظه‌یی پایداری، جزیی از آن می‌شوند^۷».

همچنین، علی هجویری به نقل از جنید بغدادی می‌گوید «احوال چون بَروق باشد که بنماید و نپاید، و آنچه باقی شود، نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد.» و سپس می‌افزاید گروهی از عارفان را نظر بر این است که «حال چون نام وی است، یعنی اندر حال حلول به دل متصل بود، و اندر ثانی حال زایل گردد. و هر چه باقی شود، صفت گردد. و قیام صفت بر موصوف بود. و باید که موصوف کاملتر از صفت باشد و این محال است^۸».

1. transiency

۲- *The Varieties in Religious Experience*، نوشته William James، ص 272

۳- بازسازی، ص ۶۳

۴- نزد اهل معانی، «مقام» با کلمه «حال» مرادف است و بعضی گفته‌اند مفهوم هردو لفظ نزدیک به یکدیگر است. (کشاف اصطلاحات الفنون)

۵- *acquired station* مقام در نزد صوفیه منزلی است که به کوشش بنده کسب می‌شود و صفت ثابت دارد. ۶- به تعبیر جنید

۷- *Rumi the Persian, the Sufi*، نوشته رضا آراسته، ص 22

۸- کشف المحجوب، به کوشش محمد حسین تسبیحی (رها)، ص ۲۶۶

انفعالی بودن^۱

جیمز درباره عارفان می‌گوید «...گاهی درست به این می‌ماند که گویی نیرویی برتر او (عارف) را می‌رباید^۲». اقبال نیز اظهار می‌دارد که «برای یک متصوف یا کسی که حالت عرفانی در او پدید می‌آید، این حالت همان لحظه پیوند صمیمانه با خود دیگر^۳ می‌باشد که یگانه، برتر و فراگیر است، و این پیوستگی شخصیت اختصاصی تجربه‌کننده را بی‌درنگ از بین می‌برد^۴». این نظری است که در همه عارفان مشترک است که مثال بارز آن را می‌توان در حالت انفعالی موسی در طور یافت. دکتر محمد معروف^۵ درست می‌گوید که «همه عارفان خواه هندو، مسلمان و مسیحی در مجموع بر این عقیده‌اند که سالک در طی حالت عرفانی کاملاً منفعل می‌شود و گاه در موارد حاد، همانند موسی در کوه سینا، دامنش از دست می‌رود^۶».

وصال^۷

از نظر جیمز «دست‌آورد بزرگ عارفان، غالب آمدن بر همه موانع عادی میان فرد و وجود مطلق است. در احوال عرفانی، هم با وجود مطلق یکی می‌شویم و هم از یگانگی خود با خبر^۸». اقبال نیز چنان که در چند سطر فوق اشاره شد، معتقد است که «حالت عرفانی همان لحظه پیوند صمیمانه با خود دیگر می‌باشد...».

1. passivity

۲- *The Varieties of Religious experience*، نوشته William James، ص 293

3. other self

۴- بازسازی، ص ۵۷ و ۵۸

۵- محمد معروف، اقبال شناس پاکستانی، متولد ۱۹۳۸. شرح زندگی وی در کتاب معروفش «اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر» ترجمه م.ب. ماکان آمده است.

۶- *Iqbal's Philosophy of Religion*، نوشته محمد معروف، ص 147

7 union

۸- *The Varieties in Religious Experience*، William James، ص 410

مفهوم وصال، کشف ویلیام جیمز نیست. این همان است که در تاریخ عرفان اسلامی قرب (نزدیکی) نامیده شده. «معنای تحت اللفظی قرب، نزدیکی است. عرفا این اصطلاح را از قرآن اخذ کرده‌اند: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۱ (ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم). ابن عربی می‌اندیشد که قرب خدا عین ذات خداست. مجدد^۲ این نظر را نفی و اظهار می‌دارد که هویت قرب شناخته نشده^۳».

۲) آزمون عملی تجربه دینی

به نظر جیمز، عمل‌گرایی عبارت است از «روش روی گردانی از امور اولیه، اصول، "مقولات" ضروریات خیالی، و روی آوردن به امور نهایی، ثمرات، نتایج و واقعیات»^۴. بنابراین آزمون عملی ارزش هر امری را از ثمره آن داوری می‌کند. جیمز با به کارگیری این اصل در مورد تجربه عرفانی می‌گوید که ارزش تجربه عرفانی نباید باتوجه به ریشه‌هایش داوری شود، بلکه باید به ثمرش نگریست، زیرا تجربه‌های گونه‌گونی وجود دارد که برخی از آنان بسیار بی‌ثمرند. از این رو اظهار می‌دارد که «سرانجام به این معیار تجربه‌گرایان می‌رسیم که: شما با ثمراتشان آنها را می‌شناسید نه با ریشه‌هایشان»^۵. اقبال نیز آزمون عملی را برای ارزیابی تجربه پیامبرانه به کار می‌گیرد. او می‌گوید، «عارف پس از رسیدن به آرامش ناشی از "تجربه اتحادی" میل بازآمدنش نیست، و حتی زمانی که الزاماً باز می‌آید، بازگشتش برای بشریت معنایی جز نفع انحصاری ندارد. اما باز آمدن پیامبر خلاق و

۱- سوره ق: ۱۶

۲- شیخ احمد سرهندی، معروف به مجدد الف ثانی، عارف معروف قرن یازدهم هجری که مخالف آئین وحدت وجود بود. برای توضیح بیشتر رک: ص ۱۵۳

۳- *Mujaddid's Conception of Tawhid*، نوشته برهان احمد فاروق، ص 83

۴- *Pragmatism*، نوشته William James، ص 54 و 55

۵- *The Varieties in Religious Experience*، نوشته William James، ص 21

زاینده است. بازگشت او از آن آرامش، بدان سبب است تا خویشتن را وارد جریان زمان سازد، به امید آن که نیروهای تاریخ را زیر نظر و در اختیار گیرد تا به این ترتیب جهانی با آرمانهای نو بیافریند.^۱ برای عارف آرامش ناشی از "تجربه اتحادی" سر منزل مقصود است، ولی برای پیامبر بیداری و آگاهی نیروهای روانی اوست که دنیا را تکان می‌دهد. این نیرو چنان است که می‌تواند جهان بشری را دگرگون سازد. این اشتیاق به حد اعلیٰ در پیامبر وجود دارد که تبدیل تجربه دینی خود را به نیرویی جهانی و زنده ببیند. بنابراین بازگشت پیامبر نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او محسوب می‌شود.^۲

اقبال در این مورد دنباله‌رو جیمز نبوده، بلکه اصل آزمون عملی را برای قضاوت در باب حقیقت اقتباس کرده. عمل‌گرایی نظریه‌ی فلسفی نیست، و همان طور که جیمز پیشتر اشاره نمود "معیار تجربه‌گرایان" است. کلی رایت صریحاً اظهار می‌دارد که «عمل‌گرایی به عنوان یک روش فقط مؤید این است که برای پی بردن به صحت آزمون یک فرضیه باید نتایجی را که از آن به بار می‌آید مورد معاینه^۳ قرار داد، آنگاه کسی می‌تواند حکم به درستی آن فرضیه کند. چنین دیدگاهی، نوعی تجربه‌گرایی است که اتکاء اصلی آن معاینه است، و استنتاج^۴ را صرفاً به عنوان روشی کمکی برای فهم معضلات یک فرضیه به کار می‌برد، نه برای تصمیم‌گیری در مورد حقیقت^۵». از این رو اقبال روش مذکور را فقط به عنوان معیاری برای اثبات صحت تجربه پیامبرانه به کار برد. بجز این، چنان که هر محصل فلسفه می‌داند، دیدگاه اقبال با نظریه اخیر در مورد حقیقت آشکارا متفاوت است.

۱- در گلشن راز جدید (ابیات ۱۸۸ و ۱۸۹) می‌گوید:

چنان باز آمدن از لامکانش	درون سینه او، در کف جهانش
ولی این راز را گفتن محال است	که دیدن شبشه و گفتن سفال است

۲- بازسازی، ص ۲۱۷ و ۲۱۸

3. observation

4. deduction

۵- *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 519

همچنین، آزمون عملی معیاری کلی برای داوری است. جیمز مبدع این آزمون نیست. در دنیای اسلام، مولوی از میان بسیاری متفکران دیگر، همین نظر را به طریقی بهتر در حدود ششصد سال پیشتر از جیمز ارائه داده است. او خطاب به انسان کامل می‌گوید:

پس به صورت عالم اصغر تویی	پس به معنی عالم اکبر تویی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد	گر به صورت از شجر بودش ولاد

(دفتر چهارم، ۵۲۴-۵۲۱)

تکمله

دیدگاه جیمز نسبت به خودآگاهی عرفانی رهنمودی برای اقبال نبود. ادبیات تصوف، چنان که مشاهده شد، سرشار از چنین اندیشه‌یی است که بی‌تردید اقبال از آن آگاه بود. او می‌گوید «اولین مسلمانی که توانست مفهوم و ارزش طرز فکر پیامبر را دریابد، ابن خلدون بود که با روح نکته‌بین‌تری به محتوای خودآگاهی عرفانی نزدیک شد و تقریباً به همان فرضیه جدید خودهای ناآگاه دست یافت»^۱. حتی برخی از اندیشمندان غربی هم چنین می‌اندیشیدند. اقبال در این خصوص از پروفیسور مک دانالد^۲ شاهد می‌آورد که گفت «ابن خلدون دارای جالب‌ترین آراء روانشناسانه بوده و احتمالاً طرز فکر نزدیکی با نظرات ویلیام جیمز در کتاب انواع تجربه دینی داشته است»^۳.

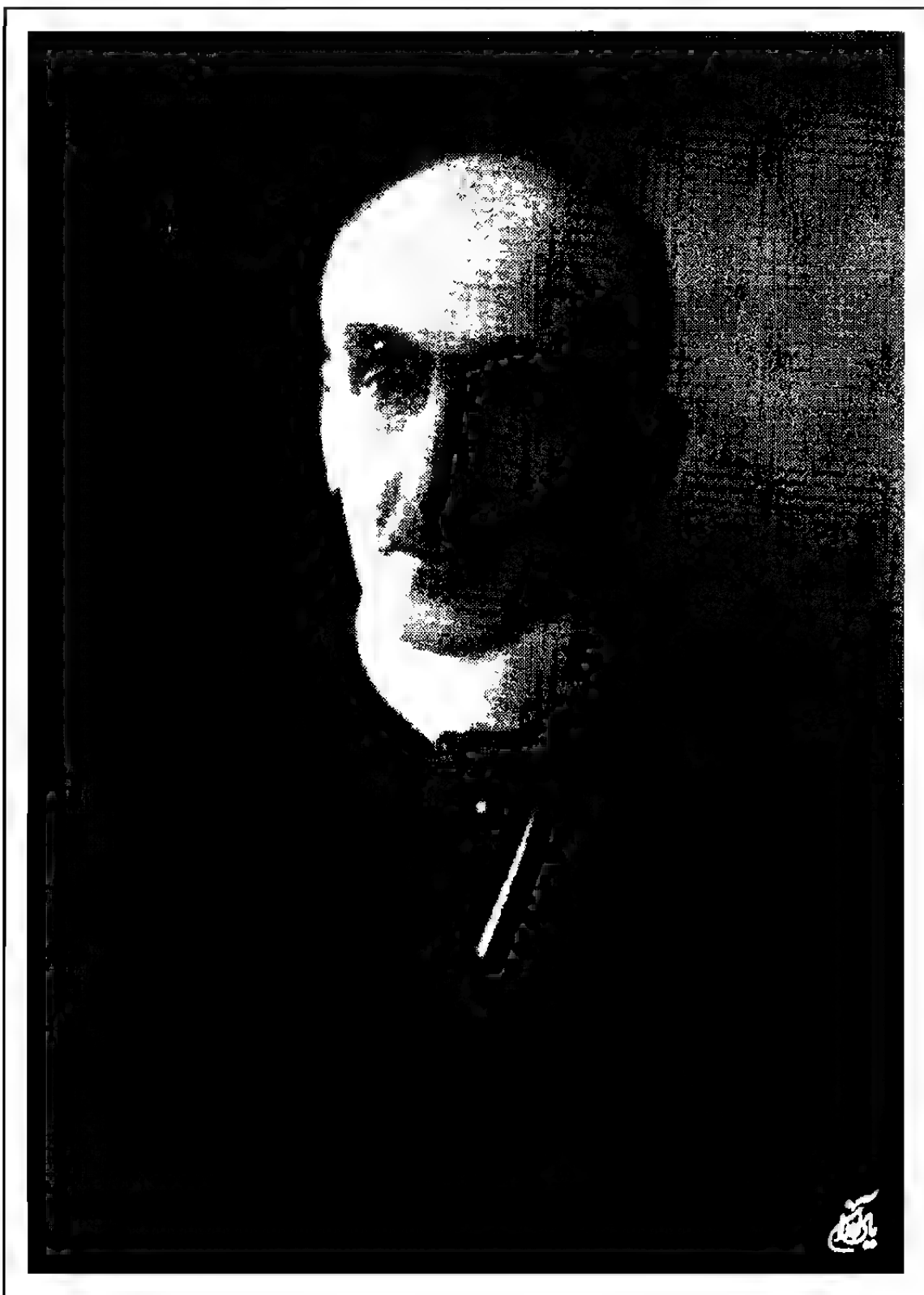
۱- بازسازی، ص ۵۵

2. McDonald

۳- بازسازی، ص ۵۵

فصل پنجم

برگسون و اقبال



هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱)

1. خودبشری

۱ - ماهیت خود

تفاوت

برگسون

الف - خود از حالت‌های ذهنی نیست

برگسون مخالف تعریف قدیمی «من» آدمی است، یعنی عقیده ندارد به این که خود غیرقابل تغییری در ما وجود دارد که همچون رشته‌یی حالت‌های روانی را به هم مرتبط می‌سازد. او چنین نظری را نادرست می‌خواند. بنا به گفته وی، این درواقع از توجه ماست که «یک خود^۱ بی‌شکل، بی‌تفاوت و غیرقابل تغییر را... تصور می‌کند و حالت‌های روانی را که به صورت تکه‌ها و چیزهای جدا از هم در آورده با آن به رشته کشیده به هم متصل می‌سازد.» سپس می‌افزاید توجه ما «گویی رنگ‌هایی متمایز و جامد را درک می‌کند که همانند مرواریدهای یک گردن بند در کنار هم جای دارند، پس بناچار باید رشته‌یی، به همان نحو جامد، فرض کند تا موجب اتصال مهره‌های گردن بند

1. ego

شود.^۱» از نظر برگسون همه چیز مشمول تغییر می‌شود، زیرا چیزی وجود ندارد که دگرگون نشود. «برای خودی که تغییر نمی‌کند، دیرند^۲ وجود ندارد. و حالتی روانی^۳ هم که به یک صورت باقی می‌ماند تا زمانی که حالتی دیگر جای آن را نگرفته باشد، دیرند ندارد.^۴»

پس، خود از نظر برگسون چیست؟ به نظر وی خود به صورتی که از تجربه آگاهانه^۵ برمی‌آید، چیزی جز حالتهای ذهنی نیست که پیوسته تغییر می‌یابند. بنابراین، خود بی‌وقفه در حال تغییر است. این تغییر دائمی است. «حقیقت این است که ما بی‌وقفه تغییر می‌یابیم و اصلاً خودِ خودِ حالت، چیزی جز دگرگونی نیست.» او می‌گوید: «از حالتی به حالتی می‌روم. گرم یا سرد هستم، شاد یا اندوهگینم، کار می‌کنم یا نمی‌کنم، به چیزی که در اطرافم هست می‌نگرم یا به چیزی دیگر می‌اندیشم. حسیات^۶، احساسات، امیال، تصورات و مانند اینها تغییراتی هستند که هستی و وجود من به هر یک از آنها تقسیم شده است و هر کدام به نوبه خود رنگی به آن می‌زنند. پس من بی‌وقفه در تغییرم^۷». به علاوه می‌گوید «برای موجودی خود آگاه، وجود داشتن یعنی تغییر کردن، تغییر یعنی به کمال رسیدن، و به کمال رسیدن یعنی خود را پیوسته آفریدن^۸».

۲- خود، غایتمند نیست

بنا به گفته برگسون، خود، غایتمند نیست و ابعاد از پیش تعیین شده ندارد. او می‌گوید «شخصیت ما بی‌وقفه جوانه می‌زند، رشد می‌کند و رسیده می‌شود. در هر لحظه چیزی تازه به آن چه بوده اضافه می‌شود. به علاوه: فقط

۱- *Creative Evolution* نوشته H. Bergson، چاپ ۱۹۲۸، ص ۳-۴

۲- *duree reelle* مدت [دراز]، دهر، زمان [حقیقی]

3. psychic state

۴- *Creative Evolution*، ص ۴

5. conscious experience

6. sensations

۷- *Creative Evolution*، ص ۱ و بازسازی، ص ۹۸ و ۹۹

۸- همان، ص ۸

چیزی تازه نیست، بلکه چیزی غیر قابل پیش‌بینی است... زیرا پیش‌بینی عبارت است از برآورد چیزی در آینده بر بنیاد آنچه در گذشته ادراک شده، یا تصور مجموعه تازه‌یی با ترتیبی جدید از عناصری که پیشتر ادراک شده. ولی چیزی که هرگز ادراک نشده، و در عین حال بسیط است، الزاماً قابل پیش‌بینی نیست.^۱» در اینجا برگسون مثالی ذکر می‌کند و آن نقاشی ناتمامی از یک چهره است. او می‌گوید «هیچ کس، حتی خود نقاش، با آگاهی از آنچه که آن را بیان می‌دارد، نمی‌تواند دقیقاً پیش‌بینی کند که نقاشی چه از آب درخواهد آمد، زیرا پیش‌بینی آن به این معناست که پیش از تولید شدن، تولید شده بود - فرضیه باطلی که مبطل خویش است.^۲» این قضیه با زندگی ما نیز قابل تطبیق است. از این رو می‌گوید «بنابراین، ما در ارتباط با لحظه‌های زندگی خود حکم همان نقاش را داریم.^۳»

۳ - خیزش حیاتی^۴ - مقدم بر خود

به عقیده برگسون خیزش حیاتی (محرک حیاتی^۵ یا انگیزه حیاتی^۶)، مقدم بر خود^۷ است، زیرا اساس واقعیت است. این عنصری فطری است که در همه موجودات زنده وجود دارد و هادی هر تحول آلی است. شخصیت «فی نفسه هدف نیست، بلکه وسیله‌یی است در خدمت خیزش که کورمال کورمال در پی کسب آزادی خویش است. به علاوه چیزی جز مرحله‌ی موقتی و ناپایدار خیزش نیست؛ واقعیتش اصیل نیست، زیرا در خارج از خودش وجود ندارد؛ چیزی جز یک تخمین نیست؛ یک سایه تخمین زده شده.^۸»

۱- مأخذ پیشین، ص ۶-۷

۲- همان، ص ۷

۳- همان

4. elan vital

5. vital impulse

6. vital impetus

7. self

۸- Introduction to the Thought of Iqbal نوشته M.A.M.Dar ترجمه

Luce Claude Maitre، ص ۳۳

اقبال

تصور اقبال از خود بسیار متفاوت از برگسون است. اقبال معتقد است که من جوهر روح نیست. او می‌گوید «تجربه‌ها را حتی اگر به صورت کیفیات بنگریم، نمی‌توانیم کشف کنیم که آنها چگونه ذاتی جوهر روح می‌شوند. بنابراین می‌بینیم که در این فرضیه تجربه خودآگاه به هیچ روی نمی‌تواند ما را به ماهیت من که جوهر روح نامیده شده هدایت کند، زیرا از دید این فرضیه، جوهر روح خودش را در تجربه آشکار نمی‌سازد. علاوه بر این باید متذکر شد که چون احتمال تسلط روح‌های مختلف در زمانهای متفاوت بر یک جسم وجود ندارد، این نظریه نمی‌تواند هیچ توضیح قانع‌کننده‌یی از پدیده‌هایی نظیر دگرگونی شخصیت ارائه دهد، که سابقاً به تصرف موقت جسم توسط ارواح خبیثه تعبیر می‌شد.^۱» اقبال، همچنین معتقد است که حالت‌های ذهنی بی‌وقفه تغییر می‌یابند. او در تأیید نظر خویش، دیدگاه برگسون را نقل می‌کند [که او «از میان نمایندگان اندیشه‌ی معاصر، تنها متفکری است که درباره پدیده استمرار در زمان، تحقیق هوشمندانه‌یی انجام داده است.^۲»]

ولی اقبال دیدگاه مذکور را بسط می‌دهد و اظهار می‌دارد که حالت‌ها [ی‌ذهنی] دارای وحدت و مرکز می‌باشند. او می‌گوید من «مرکز محدود تجربه^۳» است. «من خودش را به صورت وحدتی از آنچه که آنها را حالت‌های ذهنی می‌نامیم، آشکار می‌سازد.^۴» و سپس به عنوان توضیح می‌افزاید: «حالات ذهنی به صورت جدا و منفرد وجود ندارند، بلکه با یکدیگر دارای معنا می‌شوند. آنها به صورت کل مجموعی وجود دارند که نامش ذهن است. با وجود این، وحدت منسجم این حالات وابسته به هم، یا بهتر است بگوییم رویدادهای وابسته به هم، نوع خاصی از وحدت است که اساساً با وحدت اجزاء یک شیء مادی تفاوت دارد، زیرا تکه‌های یک شیء

۱- بازسازی، ص ۱۸۲

۲- همان، ص ۹۷ و ۹۸

۳- همان، ص ۱۷۷

۴- همان

مادی می‌تواند به صورت جدا از یکدیگر وجود داشته باشد. حال آن‌که وحدت ذهنی مطلقاً یگانه و واحد است.^۱ این وحدت «مانند وحدت موجود در یک نطفه است که تجربه‌های یکایک پیشینیان در آن وجود دارد، اما نه به صورت کثرت، بلکه به صورت وحدتی که هر تجربه‌ی در کل آن راه می‌یابد».^۲ اقبال همچنین بر این باور است که گرچه خودآگاهی پیوسته تغییر می‌کند، ولی یک اصل آلی و منسجم است.^۳ خودآگاهی تداوم و پیوستگی دارد و عنصری نسبتاً پایدار در تجربه محسوب می‌شود.^۴

به علاوه اقبال از این اندیشه که خود عنصری هدفمند است بسیار حمایت می‌کند. اگر هدفی نباشد نه تجربه خودآگاه جهش پیشرونده خواهد داشت و نه خود. او می‌گوید «هدفها و غایتها خواه به صورت تمایلات آگاهانه وجود داشته باشند یا به شکل نیم‌آگاه، تار و پود تجربه‌ی خودآگاه را تشکیل می‌دهند. مفهوم غایت جز با ارجاع به آینده به فهم در نمی‌آید. بی‌هیچ تردیدی گذشته در حال مأوی می‌گزیند و در آن عمل می‌کند، اما این عمل گذشته در حال شامل تمام خودآگاهی نیست. عنصر غایت نوعی نظر و توجه به پیش را در خودآگاهی آشکار می‌سازد. غایتها نه تنها حالت‌های کنونی خودآگاهی ما را ظاهر می‌نمایند، بلکه مسیر آینده آن را نیز مکشوف می‌سازند. درواقع غایتها و هدفها جهش رو به جلو و پیش‌رونده‌ی حیات را تشکیل می‌دهند و به این ترتیب حالاتی را که هنوز به وجود نیامده‌اند به طریقی پیش‌بینی می‌کنند و تحت تأثیر قرار می‌دهند. وقتی چیزی با هدف و غایتی، معلوم و مشخص می‌شود یعنی مشخص و معلوم شدن آنچه که باید پس از این باشد. بنابراین گذشته و آینده هر دو در حالت خودآگاهی کنونی عمل می‌کنند و آینده بدان سان که تحلیل برگسون از تجربه خودآگاه ارایه می‌دهد چیزی کاملاً بی‌اعتبار نیست. یک حالت هوشمندانه‌ی آمیخته به

۱- بازسازی، ص ۱۷۸

۲- همان، ص ۱۰۰

۳- همان، ص ۹۰

۴- همان، ص ۱۸۳

انتباه، هم حافظه و هم مخیله را به عنوان عوامل تأثیرگذار در برمی‌گیرد و به آنها نیاز دارد. پس واقعیت در قیاس با تجربه‌ی خود آگاه، یک انگیزه حیاتی کور نیست که به کلی از انوار اندیشه بی‌بهره باشد. بلکه طبیعتی کاملاً غایت شناختی دارد.^۱»

در این مورد انتقاد اقبال از دیدگاه برگسون کاملاً درست است. او می‌گوید «به نظر برگسون جهش و خیزش پیش رونده‌ی نیروی حیاتی^۲ در خلاقیت اختیاری خود با پرتو قصد و غایتی بی‌واسطه یا دور از دسترس، نورانی و قابل تشخیص نمی‌شود. این نیرو نتیجه‌ی را دنبال نمی‌کند، بلکه رفتارش کاملاً اختیاری، بدون جهت، بی‌نظم و غیرقابل پیش بینی است. بر این اساس است که نقص تحلیل برگسون از تجربه خود آگاه عیان می‌شود. او به تجربه خود آگاه به صورت گذشته‌ی توجه دارد که همراه با زمان حرکت و در آن عمل می‌کند و غافل است از این که وحدت خود آگاهی نیز وجهی پیش رونده دارد.^۳»

به علاوه، اقبال به خلاف برگسون جایگاهی مهم برای خود قایل است و بر آن تأکید می‌ورزد. چنان که دانستیم، خیزش حیاتی به نظر برگسون، واقعیت و حقیقت بنیادین است. حال آن که از نظر اقبال خود بر همه چیز مقدم است. حتی حقیقت غایی هم خود است و خود [ها] از [برترین] خود نشأت می‌گیرند. او خود بشری را که مرکز حیات هر انسانی است با بیانی زیبا چنین توصیف می‌کند:

۱- بازسازی، ص ۱۰۹

۲- *elan vital* یا *forward vital* که در فلسفه برگسون، تحول و تکامل موجودات به آن نسبت داده می‌شود. به نظر برگسون این نیروی زندگی آفرین در عین حال که بر ماده غلبه می‌کند آن را اعتلاء می‌بخشد. به عقیده او هر آنچه مرده، بی‌تحرك، مکانیکی و ساکن باشد ماده است، حال آن که نیروی حیاتی خود زندگی است و زندگی با ماده در تضاد است، از آنجا که حیات گذرا و ماده پایدار است، تغییر واقعی‌تر از ثبات است. پس حقیقت در حرکت است نه در سکون. واقعیت اشیاء سر در استمرار زمان دارد. او می‌گوید انگیزه حیاتی آن چیزی است که نسلها را به هم می‌پیوندد، این انگیزه چیزی است که با تحول آلی *organic evolution* جاودان شده است.

۳- بازسازی، ص ۱۰۷ و ۱۰۸

پیکر هستی ز آثار خودی است هر چه می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار^۱ کرد
صد جهان پوشیده اندر ذات او غیروا پیدا است از اثبات او^۲
قابل ذکر است که برگسون تصویری از منحصر به فرد بودن و انفراد خود
فردی^۳ ندارد، حال آن که اقبال بیشترین تأکید را از این حیث در مورد خودی
دارد. اقبال با استناد به قرآن می گوید «قرآن فردیت و بی مانندی انسان را با
بیان ساده و مؤثر خود مورد تأکید قرار می دهد، که به عقیده من، درباره
سرنوشت او به عنوان واحدی از زندگی نظری صریح و قطعی دارد. نتیجه‌ی
این نظر قرآن در مورد انسان به صورت فردیتی است که مانند ندارد، یعنی این
که او تنها مسئول کرده‌های خویشتن می باشد، زیرا برای یک فرد غیر ممکن
است بار دیگری را هم بر دوش کشد، بنابراین قرآن ثواب خریدن و عقیده
رستگاری^۴ را نفی می کند.^۵»

اقبال در مورد افراد^۶ من می گوید «دیگر ویژگی مهم وحدت من، انفراد
ذاتی آن است که مبین منفرد بودن هر من است. لازمه رسیدن به یک نتیجه‌ی
قطعی در منطق، آن است که هر دو گزاره مقدمات قیاس، یعنی صغرا و کبرا،

۱- پندار: اندیشه، اقبال این کلمه را غالباً به همین معنا به کار می برد. در رموز بی خودی
می گوید:

ساده و دوشیزه افکارش هنوز	چون گهر پاکیزه گفتارش هنوز
جستجو سرمایه پندار او	از چرا، چون، کی، کجا، گفتار او

(۸۷۹ و ۸۸۰)

و نیز در همین مثنوی می گوید:

سست و بی جان تار و پودکار او	ناگشوده غنچه پندار او
------------------------------	-----------------------

(۸۴)

۲- اسرار خودی، ابیات ۹۴-۹۶

3. individual self

4. redemption

۵- اشاره اقبال به آیه ۳۹ نجم است «هیچ کس کار بدی جز بر ضرر خویش نمی کند و هیچ
باربرداری بار (گناه) دیگری را بر نمی دارد»، ر.ک: پاورقی صفحه ۵۶

6. privacy

به اتفاق مورد قبول فکریک شخص باشد. اگر ذهن من گزاره "هر انسانی فانی است" را بپذیرد و ذهن دیگری گزاره "سقراط انسان است" را قبول داشته باشد، از چنین مقدمه‌یی هیچ نتیجه‌یی حاصل نمی‌شود. تنها زمانی می‌توان به نتیجه رسید که هر دو گزاره مورد قبول من باشد. از سوی دیگر، اشتیاقم برای رسیدن به چیزی معین، اساساً به خودم مربوط می‌شود و شوقی که از رسیدن به آرزو دست می‌دهد اختصاص به خودم دارد. اگر همه افراد بشر به دنبال یک چیز باشند که من نتوانم آن چیز مورد نظر را به دست آورم طبیعتاً خرسندی‌یی که آنان را از رسیدن به آن چیز دست می‌دهد، در من به وجود نمی‌آید.^۱

بنابراین برگسون برای خودی انسان جایگاهی محوری قایل نیست. این بدان دلیل است که جاودانگی خود در فلسفه او موضوعی مهم به شمار نمی‌آید. او زندگی را بی‌پایان و ابدی، ولی فرد را فانی می‌داند. حال آن که کل فلسفه اقبال بر محور خودی می‌گردد، و او معتقد است به خودی شخصی و پیشرو که می‌تواند جاودانه شود.

همانندی و دیدگاه واقعی

الف: خودی فقط می‌تواند شهودی باشد

برگسون معتقد است که خود فقط می‌تواند شهودی باشد. شهود ما را به بطن حیات رهنمون می‌شود. او می‌گوید «ما خودمان را از درون و از ژرفا [ی ضمیر] ادراک می‌کنیم».^۲

اقبال نیز معتقد است که خود فقط می‌تواند شهودی باشد. او می‌گوید «با جذب شدن در نظم اشیاء خارجی که وضعیت فعلی ما آن را ایجاب می‌کند، نظری اجمالی بر خود مدرک انداختن کار بی‌اندازه مشکلی است. در تلاش مداوممان برای فهم اشیاء خارجی نوعی حجاب برگرد خود مدرک^۳ می‌تنیم

۲- *Creative Evolution*، ص ۱

۱- بازسازی، ص ۱۷۹

3. appreciative self

که به این ترتیب کاملاً نسبت به ما بیگانه می‌شود. ما فقط در لحظه‌های تفکر عمیق و زمانی که خود فاعل در تعلیق و بلا تکلیفی است، در خود عمیق‌ترمان فرو می‌رویم و به کنه تجربه می‌رسیم. در فرایند حیات، این من عمیق‌تر حالات خود آگاهی در یکدیگر ذوب می‌شوند.^۱ ولی به عقیده وی «اگر نظری از روی خرد بر حیات اندازیم به این نتیجه می‌رسیم که حیات ناگزیر از گرایش به همه‌خدایی^۲ است. ولی معرفتی بدون حجاب و بی‌واسطه از درون خویش در مورد جنبه ادراک‌کننده‌ی حیات داریم. مکاشفه و اشراق، حیات را به عنوان من تمرکزدهنده^۳ مکشوف می‌کند. این معرفت... تجلی بی‌واسطه‌ی ماهیت نهائی حقیقت و واقعیت است.^۴»

ولی آیا اقبال در این مورد از برگسون تقلید کرده؟ پاسخ این سؤال کاملاً منفی است. اساس اندیشه اقبال در این مورد همانند دیگر موارد بر قرآن استوار است. این که خود را نمی‌توان با عقل ادراک کرد امری است بدیهی: از تو درباره روح می‌پرسند، بگو: روح مربوط به پروردگار من است و به شما جز اندکی علم داده نشده.^۵

(بنی اسرائیل ۸۵)

مولوی عدم توانایی عقل را در فهم من چنین بیان می‌دارد:

پس چه باشد عشق دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک، آن‌قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال

(دفتر سوم، بیت ۴۷۲۳ به بعد)

۱- بازسازی، ص ۱۰۰

2. pantheism

3. centralizing ego

۵- همان، ص ۱۸۴

۴- بازسازی، ص ۱۲۱

ب: دو وجه خود

علاوه بر آنچه گفته شد، برگسون معتقد است که خود دو وجه متفاوت دارد، یکی اجتماعی و دیگری بنیادی^۱. «خود که دانش روانشناسی با آن سر و کارش هست، خود اجتماعی است که از منظر معیارهایی خاص نگریسته می‌شود. ما می‌گوییم که حالتها جانشین یکدیگر می‌شوند و می‌توانند به لحاظ کمی اندازه‌گیری و مشخص شوند. زمان خود اجتماعی زمانی است که ما به آن نسبت کوتاه و بلند می‌دهیم و می‌توان آن را به صورت خط مستقیمی مرکب از نقطه‌هایی در فضا تصور کرد که همانند منازل متعدد طول یک سفر، به دنبال هم اما جدا از یکدیگرند. ولی وقتی در خود ژرفتر می‌نگریم، پی می‌بریم که "حالتها" به تدریج از میان می‌روند، یعنی از تعدد و محدودیت احساسات، اراده‌ها و تصوراتی که آنها را قطعی می‌دانیم کاسته می‌شود. وحدت خودبنیادی (خود مدرک) مانند وحدت موجود در یک نطفه است که تجربه‌های یکایک پیشینیان در آن وجود دارد، اما نه به صورت کثرت، بلکه به گونه وحدتی که هر تجربه‌یی در کل آن راه می‌یابد. این سازمان‌یابی واقعیات خودآگاهی کار زمان است، و زمان چیزی جز این نیست^۲.» آنچه که به آن استمرار^۳ [زمانی] گفته می‌شود.

چنان که پیشتر اشاره شد، اقبال نیز خود را دارای دو جنبه می‌داند که یکی

۱. fundamental self خود بنیادی یا خود مدرک appreciative self

۲. *Iqbal and Post Kantian Voluntarism* نوشته B.A.Dar، ص 168-169

۳. duration: زمان نفسانی یا درونی. فرق استمرار با زمان [تسلسلی] این است که قابل اندازه‌گیری نیست و مستقل از مکان است. لحظات زمان استمراری بی‌انقطاع تجدید می‌شود و در داخل آن است که یک کل واحد را به وجود می‌آورند. استمرار (دیمومیت؛ دیرند) به خلاف زمان عقربه‌یی که قابل قسمت به واحدهای مساوی است، زمانی معین و مشخص است نه زمان مجرد. این زمان را می‌توان برابر گرفت با زمان شهودی. اقبال آن را معادل زمان الهی divine time می‌داند که در صفحات آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت. برای اطلاع بیشتر ر. ک: زمان و مکان از دیدگاه اقبال. تألیف م. ب. ماکان.

فاعل است و دیگری مدرک. خود فاعل با دنیای مکان^۱ مرتبط است و با زندگی روزمره و جنبه‌های خارجی امور سروکار دارد. ولی وجه مدرک خود که به لحاظ آلی با خود فاعل در پیوند است، فقط با تجزیه و تحلیل ژرفتر تجربه خودآگاه^۲ و نیز در لحظه‌های تفکر عمیق آشکار می‌شود، «زمانی که خود فاعل به حالت تعلیق است.» خود مدرک گنه تجربه است و به عقیده اقبال خود واقعی. او از خود همان برداشتی را دارد که عارفان.

عموم عارفان به دو خود معتقدند، یکی بنیادی [یا مدرک] و دیگری اجتماعی [یا فاعل]. مولوی نیز برای «خود» دو وجه قایل است، یکی پدیداری^۳ و نمودی و دیگری اسمی^۴ و صوری. او می‌گوید:

تو به تن حیوان، به جانی از ملک تا روی هم بر زمین، هم بر فلک
تا بظاهر مثلکم باشد بشر با دل یوحی الیه دیده ور
قالب خاکی فتاده بر زمین روح او گردان بر آن چرخ برین

(دفتر دوم، ابیات ۳۷۷۶-۳۷۷۸)

همچنین، برگسون زندگی و خود را یک جریان می‌داند، ولی این دیدگاهی است که پیش از او عبدالقادر بیدل^۵ مطرح ساخت. «اقبال چندان به بیدل

1. world of space

2. conscious experience

3. phenomenal

4. nominal

۵. عبدالقادر بیدل: (۱۱۳۳-۱۰۵۴ ه.ق.): اقبال در مورد بیدل نظرات ستایش آمیزی دارد. در جایی می‌گوید، «اذعان دارم که به هگل، گوته، غالب، بیدل و وردزورث بسیار مدیونم. دو بزرگوار نخستین مرا به ماهیت امور رهنمون شدند. دومین و سومین نفر که در شمار شعرای بزرگ‌اند پس از آن که تحت تأثیر افکار و اشعار خارجی قرار گرفتم به من آموختند که چگونه شرقی باقی بمانم. آخرین نفر هم در آن زمان که به تحصیل اشتغال داشتم، مرا از الحاد باز داشت» (سونس دینار، ص ۱۹۵). و باز درباره‌اش می‌نویسد «افلاتون می‌گوید شک (حیرت) مادر همه دانشهاست. ولی میرزا عبدالقادر بیدل به مسأله شک طور دیگری می‌نگرد. او

علاقه دارد که گاه اشعارش را نقل، و چهره واقعی شعرش را می‌نمایاند. او گاهی دوستش کیشان پرشاد شاد^۱ را ترغیب به ویرایش دیوان بیدل می‌کند.^۲ اقبال شعر بیدل را با این مضمون که زندگی جریانی سیال است در مقاله‌یی تحت عنوان «مطالعهٔ بیدل در پرتو اندیشه‌های برگسون»^۳ به مناسبت آورده است. بیدل می‌گوید:

در طلب گاه دل چون موج و حباب منزل و جاده هر دو در سفر است
(توضیح: در اقلیم دل (زندگی) جاده و مقصد هر دو مانند موج و حباب پیوسته در حرکت‌اند).

و باز می‌گوید:

نشد مانع عمر، قید تعلق تو رفتار این پای در گل ندیدی
(توضیح: موانع ایجاد شده در نتیجه پیوستگی ما با جسم نمی‌توانند مانع جریان زندگی شوند. فقط تو حرکت این پای در گل را نمی‌بینی.)

می‌گوید:

نزاکتهاست در آغوش مینا خانهٔ حیرت مژه بر هم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را
حیرت افلاتون از آن جهت دارای اهمیت است که انگیزه پرسش را در مورد امور جهان در ما به وجود می‌آورد، اما بیدل حیرت را بدون توجه به نتایج و عوارض ذهنی آن، معتبر می‌داند. غیرممکن است کسی بتواند مضمونی را با این لطافت بهتر و زیباتر از بیدل پروراند. (همان، ص ۱۹۶). اقبال او را در بازسازی اندیشه دینی «شاعر متفکر بزرگ» می‌نامد. (ص ۴۲)

1. Kishan Parshad Shad

۲- نقل از:

Introduction to Iqbal's article "Bedil in the Light of Bergson." *Iqbal Review*, October - December 1986. P.5. نوشته Tehsin Firaqi

۳- *Bedil in The Light of Bergson*. این رساله با ترجمه فارسی علی بیات به‌وسیله اقبال آکادمی منتشر شده.

۲- ماهیت زمان

تفاوت

برگسون

تقدم زمان

به نظر برگسون تنها واقعیتی که وجود دارد، خیزش حیاتی (انگیزه حیاتی) است. خیزش حیاتی با استمرار- زمان مستمر^۱ - همانند است. از آنجا که خود چیزی جز شکل ناپایدار خیزش نیست، بنابراین نسبت به آن، امری ثانوی به شمار می آید. به عبارت دیگر، از نظر برگسون استمرار [زمانی] مقدم بر خود است. «شخصیت و همچنین خودهای ما وسیله‌ی برای آزادی خیزش هستند - خیزش، فراشخصی^۲ یا غیرشخصی^۳ است. بنابراین، خودی^۴ ذاتاً هدف نیست - بلکه وسیله‌ی است تا خیزش، فی نفسه، آزادی کسب کند^۵».

از سوی دیگر، اقبال «خود» را مقدم بر زمان و مکان می داند. او می گوید زمان بدون من^۶ مفهومی ندارد. این فقط من است که می تواند فعالیتش را در زمان و مکان درک کند. اقبال خود را هسته کل زندگی می داند. ماهیت اساسی زندگی در خودی قرار دارد. اقبال معتقد است به «حقیقت غایی به عنوان استمرار محض که در آن اندیشه، زندگی و غایت در یکدیگر نفوذ می کنند تا وحدتی سازمان یافته و منسجم را شکل دهند^۷». به نظر وی وحدت آلی استمرار محض ذاتاً وحدت خود است. او می گوید، «این وحدت به تصور در نمی آید مگر آن که آن را وحدت یک خود بدانیم - خودی که عینی است و همه چیز را شامل می شود - و سرچشمه اصلی هر زندگی و اندیشه‌ی

1. continuous time

2. supra personal

3. impersonal

4. selfhood

۵- *Creation Evolution*، ص 34-35

6. ego

۷- بازسازی، ص ۱۱۲

است.^۱» بنا به گفته اقبال، فعالیت - یعنی جنبه محرک خیزش که برگسون بسیار بر آن تأکید کرده است - تنها یک جنبه از من است.

اقبال

اقبال دیدگاه برگسون را نادرست می‌داند. او می‌گوید «به نظر من خطای برگسون در اینجا عبارت است از نادیده گرفتن اولویت خود نسبت به زمان محض، حال آن که تنها استمرار محض قابل استناد است.^۲» و سپس می‌افزاید «نه مکان محض و نه زمان محض، هیچ یک نمی‌تواند کثرت اشیاء و تعدد رویدادها را یکجا و با هم نگاهدارند. این عمل آگاهانه نه تنها از یک خود پایدار و دارای دوام برمی‌آید که می‌تواند کثرت استمرار را - که به صورت بی‌نهایت لحظه درآمده است - ضبط و نگاهداری، و به کلیت سازمان یافته‌ی یک ترکیب (سنتز) تبدیل کند. در استمرار محض وجود داشتن یعنی خود بودن، و خود بودن یعنی این که بتوان گفت: "من هستم". و تنها آن که می‌تواند بگوید: "من هستم"، حیات واقعی دارد.^۳» خود یا من غایی حتی در برترین مرتبه مقدم بر زمان است. به عقیده اقبال، خدا حقیقت غایی است، او نیز یک خود و منشأ هر حدوثی است. زمان، فعالیت خلاق خدا و نمایانگر امکانات مکتوم اوست.

همانندی و دیدگاه واقعی

به رغم تفاوت چشمگیر مذکور در دیدگاههای برگسون و اقبال، مشابهتی نزدیک میان افکارشان وجود دارد.

الف: دو وجه خود و دو جنبه زمان

برگسون برای خود دو وجه قایل است و آنها را اجتماعی و بنیادی می‌خواند که در دو نوع زمان زیست می‌کنند. بنا به گفته وی زمان خود

۲- همان

۱- بازسازی، ص ۱۱۲

۳- همان

اجتماعی^۱، زمان تسلسلی^۲ است که حاصل عقل ماست و آن را قابل اندازه گیری می سازد، این زمان را نمی توان از مکان تشخیص داد. برگسون می گوید «به جای پیوستن به حدوث درونی^۳ اشیاء، خودمان را در خارج از آنها قرار می دهیم تا حدوثشان را مصنوعاً تجدید کنیم، گویی از واقعیت گذرا عکس می گیریم...»^۴ از نظر برگسون زمان خودبنیادی، زمان محض است که او آن را «استمرار» می نامد و مقصود از آن، این است که گذشته دوام می یابد و یاوه نمی شود. به قول خود وی «پیشرفت مدام گذشته که در آینده تحلیل می رود»^۵. برگسون با مقایسه زمان محض و زمان تسلسلی می گوید، «وقتی درباره زمان صحبت می کنیم، معمولاً به واسطه‌یی همگن می اندیشیم که حالت‌های خودآگاهی ما، یکی بعد از دیگری در یک مکان، به دنبال هم در آن ردیف شده‌اند، طوری که تکرری مجزاً^۶ را شکل می دهند... اگر زمان، به عنوان خودآگاهی فکورانه^۷ آن را عرضه کند، واسطه‌ای است که حالت‌های خودآگاه ما رشته‌یی مجزا را در آن شکل می دهند طوری که به شمارش در می آیند، و اگر از سوی دیگر تصورمان از عدد به گسترش هر چیزی در زمان است که می شود مستقیماً آنها را شمرد، می توان مسلم دانست که زمان - به مفهوم واسطه‌یی که در آن تمایز و شمارش ممکن می شود - چیزی جز مکان نیست... نتیجه این که استمرار محض^۸ باید چیزی دیگر باشد»^۹.

دو وجهی که اقبال برای خود قایل است، یعنی وجوه فاعلی و مدرک نیز دارای دو نوع زمان می باشند. خود فاعل در زمان تسلسلی زیست می کند که با

1. social self

2. serial time

3. inner becoming

۵- همان، ص 5

۴- *Creative Evolution*، ص 322

6. discrete multiplicity

7. reflective consciousness

8. pure duration

۹- *Time and Free Will* نوشته Bergson ص 90-91

«دراز» و «کوتاه» توصیف می‌شود^۱، حال آن‌که خود مدرک در زمان محض یا «استمرار» سر می‌کند^۲. اقبال می‌گوید «زمان خود مدرک، اکنون منفرد است که خود فاعل در دادوستدش با عالم مکان آن را به گونه‌ی رشته‌یی از دانه‌های مروارید به اکنون‌ها بخش می‌کند^۳». اقبال ضمن مقایسه استمرار محض با زمان تسلسلی یعنی برهه زمانی^۴ من و برهه زمانی رویداد مادی می‌گوید، «یک رویداد مادی که شکل می‌پذیرد، طبیعتاً نشانه‌هایی از زمان حاضر را با خود دارد که معلوم می‌دارد از میان استمرار زمانی گذشته است، اما این علایم فقط از استمرار زمان حکایت می‌کنند، نه آن‌که خود آنها همان استمرار زمان باشند. استمرار زمان حقیقی تنها از آن من است^۵». همچنین «زمان محض با مکان قلب نشده^۶». اقبال معتقد است که زمان به مراتب مهم‌تر و اساسی‌تر از مکان است. زمان روح مکان است.

در این مورد از میان متفکران اسلامی به عنوان پیشروی اندیشه برگسون می‌توان از اشاعره و جلال‌الدین مولوی نام برد. اشاعره بسیار پیشتر از برگسون با بینشی فلسفی، زمان خود فاعل یعنی زمان تسلسلی را که با عالم مکان^۷ مرتبط است و به دراز و کوتاه تعبیر می‌شود به عنوان یک فرض مسلم مطرح نمودند. اقبال می‌گوید، «شاید نظریه اشاعره در مورد زمان اولین کوشش در تاریخ تفکر اسلامی برای فهم فلسفی آن است. به عقیده اشاعره، زمان، توالی "اکنون"های منفرد^۸ است. از این دیدگاه، آشکارا این نتیجه به دست می‌آید که میان دو "اکنون" منفرد [یا آنات زمان] لحظه خالی و پر

۱- بازسازی، ص ۹۹ و ۱۰۰

۲- همان، ص ۱۰۱

۳- همان، ص ۱۰۱

4. time - span

۵- بازسازی، ص ۱۷۹

۶- همان، ص ۱۰۱

7. spatial world

۸- «آنات متتالیه» در اصطلاح اشاعره

نشده‌یی از زمان وجود دارد که آن را باید، خلاء زمان نامید.^۱ «مولوی نیز قرن‌ها قبل از برگسون تفاوت میان زمان تسلسلی و زمان غیرتسلسلی را بیان داشته است. به عقیده او خودی دارای دو وجه است: یکی پدیداری و نمودی و دیگری اسمی و صوری.

از نظر مولوی خود پدیداری مقید در زمان است. صبح و شام و ماه و سال دارد که زمان عرفی است.^۲ ولی زمان اسمی بی مدت است. اومی گوید:

تو مکانی، اصل تو در لامکان این دکان بر بند و بگشا آن دکان

(دفتر دوم ۶۱۲)

فکرت از ماضی و مستقبل بود چون از این دو رست مشکل حل شود

(دفتر دوم ۱۷۲)

و باز در جای دیگر می گوید:

ساعتی با آن گروه مجتبا	چون مراقب گشتم ^۳ و از خود جدا
هم در آن ساعت، ز ساعت رست جان	زان که ساعت پیرگرداند جوان
جمله تلوینها ^۴ ز ساعت خاسته است	رست از تلوین که ^۵ از ساعت برست
چون ز ساعت، ساعتی بیرون شوی	چون نمائی، محرم بی چون شوی
ساعت از بی ساعتی آگاه نیست	زان کش ^۶ آن سو جز تحیر راه نیست

(دفتر سوم ۲۰۷۶-۲۰۷۰)

مولوی در اینجا «تجربه‌یی روحانی را بیان می‌دارد که جان [پاک] زمان

۱- بازسازی، ص ۱۴۰

۲- *The Metaphysics of Rumi* نوشته: خلیفه عبدالحکیم، ص ۱۸-۱۹. (این کتاب تحت عنوان عرفان مولوی با ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی در سال ۵۲ به فارسی منتشر شد.)

۳- مراقب گشتم: مستغرق یاد خدا شدم

۴- تلوین (در اینجا): تغییرات؛ گوناگونی ۵- که: کسی که

۶- زان کش: زیرا برای او [که از زمان باخبر است]

تسلسلی ما را که مقید در مکان است متعالی می‌سازد و به ساحتی از وجود مطلق وارد می‌نماید که در آن نشانی از تکثر و تناقض و ناسازگاری امور نفسانی وجود ندارد و همچنین خبری از تفکر علی با مسایلی که از آن پدید می‌آید و انسان سعی در حل آن دارد، هیچ خبری نیست. از آنجا که حقیقت لامکان خود را در هر مکان موسع و خُرد متجلی می‌سازد، موجب پندارهای باطل درخصوص اشیاء و امور می‌شود، از همین روست که جان بی‌زمان^۱ برای زمان تسلسلی تقسیمات خیالی گذشته، حال و آینده را ساخته. جان انسان می‌تواند وارد این ساحت بی ساحت خودآگاهی و حقیقت شود. از چنین تجربه‌ی شناخت به مفهوم معمولی آن حاصل نمی‌شود، این خودآگاهی ناشی از حیرت است.^۲»

همچنین اقبال با نقل دیدگاه [فخرالدین] عراقی معلوم می‌دارد که منابع اصلی آراء وی در این خصوص، اندیشهٔ عارفانی نظیر اوست. عراقی شاعر عارف «به انواع بی‌شماری از زمان قایل است که با مراتب گونه‌گون هستی مربوط می‌باشند و در میان مادیت و روحانیت محض روی می‌دهند. زمان اجسام عظیم فلکی که از حرکت سماوی و مستدیر ناشی می‌شود قابل تقسیم به گذشته، حال و آینده می‌باشد و ماهیت آن چنان است که تا یک روز نگذرد روز بعدی نخواهد آمد. زمان موجودات غیرمادی نیز ویژگی تسلسلی دارد، ولی گذر زمان در آنها به گونه‌ی بی‌سالی است که یک سال تمام در زمان اجسام عظیم سماوی برابر با یک روز از زمان آنهاست. هر قدر که در مراتب موجودات غیرمادی بالا و بالاتر رویم به زمان الهی^۳ می‌رسیم - زمانی که به طور مطلق

1. timeless spirit

۲- از فصل "Jalal al-Din Rumi" در کتاب *A History of Muslim Philosophy* نوشته

Kh.A.Hakim ویرایش M.M.Sharif ص 831

3. Divine time

از بند گذرا بودن آزاد است و در نتیجه نه تقسیم می‌شود، نه توالی می‌پذیرد و نه تغییر می‌کند. برتر از ابدیت است، نه آغازی دارد و نه انجامی^۱.

اقبال با توجه به دیدگاه یاد شده به درستی اظهار می‌دارد که «از آنچه به اختصار گذشت و بیانگر نظر عراقی در مورد مکان است، درمی‌یابید که چگونه یک عارف مسلمان با فرهنگ، تجربه‌ی روحانی خویش را از زمان و مکان به شیوه‌ی عقلانی در عصری تفسیر کرده است که هیچ خبری از فرضیه‌ها و مفاهیم ریاضیات و فیزیک جدید نبوده است. عراقی به واقع سعی بر آن داشت تا به مفهوم مکان به عنوان یک نمود پویا دست یابد^۲».

دیدگاه‌های بیدل در مورد زمان واقعی و غیرواقعی، استمرار و زمان تسلسلی - گرچه این اصطلاحات را به کار نبرده - درخور توجه است. حق این است که او را پیشرو برگسون بدانیم. او می‌گوید:

به نظم عمر که سرتاسرش روانی بود خیال مدت موهوم سکنه خوانی بود
(توضیح: در وزن شعر زندگی که تماماً جریان اندیشه زمان غیرواقعی است، چیزی بیش از یک سکنه نیست!)

اقبال پس از نقل بیت فوق می‌افزاید «به علاوه، شاعر در بیت زیر بر پیوستگی و نامقطع بودن زمان تأکید می‌کند:

غبار ماضی و مستقبل از جان تو می‌جوشد

در امروز است گم، گر واشکافی دی و فردا را

اقبال در توضیح این دو بیت می‌گوید: «شاعر سعی می‌کند برای مسأله‌ی روانشناسانه راه حلی شاعرانه ارائه دهد، یعنی این که چگونه می‌شود زمان را مکانی کرد، او اظهار می‌دارد که اندیشه "هنوز نه"^۳ یا سر در سقوط ذهنی^۴

۲- همان، ص ۲۳۶

۱- بازسازی، ص ۱۴۳

۳- not - yet. اقبال این اصطلاح را در کتاب بازسازی اندیشه دینی چنین شرح می‌دهد

ناشی از طبیعت کاهل [انسان] برای دل بستن به امیدهای کاذب دارد، و یا صرفاً پنداری است ناشی از توقعی که موجب بی تحرکی ما نسبت به چیزی که ذاتاً متحرک و خلاق است می شود.» و سپس می افزاید «از نظر اندیشمندان مسلمان، نظریه حقیقت همیشه خلاق^۵ امری تازه نیست. بنا به گفته متألهان اسلامی الوهیت نیروی شخصی^۶ لایتناهی است، فعالیت خلاق خدا فقط محدود به عالم نیست... فراسوی [زمان] حال حقیقی چیزی نیست. آنچه را که "آنجا" می نامیم در واقع همان "اینجا" است... به گفته بیدل:

هرچه آنجاست، چون آنجا رسی اینجا گردد

چه خیال است، که امروز تو فردا گردد^۷

درواقع ریشه مفاهیم زمان تسلسلی و زمان واقعی را باید در قرآن جست که به روشنی از آفرینش «آسمان و زمین» سخن می گوید. اقبال در این مورد آیه یی از قرآن نقل می کند:

توکل به آن زنده کن که نمیرد و به ستایش او تسبیح گوی، آن که آسمانها

«...من غایی را بی تغییر پنداشتن، یعنی این که او را به صورت کلی بی حرکت، بی انگیزه، بیهوده، راکد و عدم مطلق تصور کردن. تغییر برای خودِ خلاق نمی تواند به معنای ناتمامی و نقص باشد، کمال خودِ خلاق به مفهوم حرکت ناپذیری از نوع مکانیکی نیست، احتمال دارد این حزم در این مورد تحت تأثیر ارسطو قرار گرفته باشد. کمال او فضای وسیع تری است که فعالیت خلاقش را شامل می شود و نیز چشم اندازی بی کران از بینش خلاق اوست. حیات خداوند خود در تجلی است و چنان نمی باشد که کوششی برای رسیدن به کمال مطلوب باشد. هنوز نهی انسان به معنای کوششی برای رسیدن به کمال است که ممکن است مفهوم شکست و زوال هم به خود بگیرد، ولی هنوز نهی خداوند، هستی پذیری بی زوال امکانهای خلاق نامحدود وجود او را معنا می دهد که تمامیتش را از آغاز تا انجام تمامی فرایند، نگاه می دارد.»

هنوز نه را بر این اساس می توان به تکامل بلاانقطاع تعبیر کرد. یا به قول اقبال «تپیدن و نرسیدن».

4. mental fall

5. ever - creative Reality

6. personal power

و زمین را با هر چه میان آنهاست به شش روز آفرید و سپس به عرش پرداخت، خدای رحمان است....

(فرقان، آیات ۵۸ و ۵۹)

ما همه چیز را به اندازه آفریدیم، فرمان ما جز یکی نیست چون به هم خوردن چشم^۱.

(قمر، آیات ۴۹ و ۵۰)

در اینجا عمل آفرینش در دو وجه متفاوت بیان شده. وجه نخست با زمان تسلسلی است و دیگری با استمرار.

همچنین حدیثی معروف حکایت از مفهوم استمرار دارد. اقبال صراحتاً به این حدیث اشاره می‌کند که پیامبر [ص] می‌گوید: لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ [لَا يُسَعْنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ] یعنی: مرا با خدا وقتی است [که حتی جبرئیل و نبی مرسل را هم در آن راه نیست]^۲. این بدان معناست که پیامبر گاهی در حالت استمرار محض، از زمان تسلسلی و مکان برمی‌گذشت.

اقبال همچنین زمان الاهی را همان استمرار می‌داند. از همین روست که در بازسازی می‌گوید «پس اگر راهنمایی تجربه خودآگاه خویش را بپذیریم، و حیات من فراگیر^۳ را بر قیاس من محدود تصور کنیم، زمان من غایی به صورت تغییر بدون توالی متجلی می‌شود. یعنی یک کل منسجم که به دلیل حرکت خلاق من به صورت ذره‌یی^۴ ظاهر می‌شود^۵».

۱- بازسازی، ص ۱۰۱

۲- در مثنوی اسرار خودی می‌گوید:

تو که از اصل زمان آگه نه بی
تا کجا در روز و شب باشی اسیر

از حیات جاودان آگه نه بی
رمز وقت از «لی مع الله» یادگیر

(۷۸۰ و ۷۸۱)

3. all - inclusive Ego

4. atomic

۵- بازسازی، ص ۱۴۵

به نظر می‌رسد دیدگاه اقبال مبتنی بر آیه مذکور است که آفرینش را حاصل یک «امر» می‌داند.

ب: زمان، امری ذهنی است

برگسون زمان را ذهنی ولی واقعی می‌شمارد، زیرا به صورت عینی تسلسلی است. استمرار را به سادگی می‌توان در قیاس با تجربه‌ی درونی یا خودآگاهمان احساس کرد. استمرار جریانی پیوسته و بی‌وقفه است، درست همانند تغییر بی‌انقطاع در تجربه باطنی ما.^۱

او می‌گوید «پس بهتر است توجه مان را بر آنچه داریم متمرکز سازیم که در عین حال بیشترین فاصله را به لحاظ بیرون بودن^۲ دارد و عقلانیت^۳ نیز کمترین نفوذ را در آن دارد. بهتر است ژرفای تجربه‌مان را بکاویم؛ در نقطه‌یی که خویشتن را با زندگیمان بسیار صمیمی احساس می‌کنیم. آنگاه در استمرار محض غوطه می‌خوریم؛ استمراری که زمان گذشته در آن بی‌وقفه در زمان حال مطلقاً نو، می‌بالد^۴».

اقبال نیز زمان را امری ذهنی می‌داند.^۵ او می‌گوید «... در شناخت ماهیت زمان فقط بخشی از دید صرفاً عینی سودمند است. طریق صحیح آن است که تحلیل روانشناسانه‌ی دقیقی از تجربه‌ی خودآگاهمان به عمل آید که این امر به تنهایی ماهیت حقیقی زمان را آشکار می‌سازد... ویژگی تجربه خودآگاه - یعنی نقطه عزیمت ما به سوی هر نوع معرفتی - راهگشای مفهومی است که تضاد میان ثبات و تغییر، تضاد میان زمان، به صورت یک کل منسجم، یا یک

۱- *Creative Evolution* (1928)، ص 1-2

2. externality

3. intellectuality

۴- مأخذ پیشین، ص 210

۵- در غزلی می‌گوید:

هستی و نیستی از دیدن و نادیدن من

چه زمان و چه مکان، شوخی افکار من است

کل ابدی را با زمان اتمی از میان می‌برد.^۱» در اسرار خودی می‌گوید:
وقت ما، کو اول و آخر ندید از خیابان ضمیر^۲ ما دمید
(بیت ۷۸۶)

و در جای دیگری از همین مثنوی می‌گوید:
ای اسیر دوش و فردا در نگر در دل خود عالم دیگر نگر
در دل خود تخم ظلمت کاشتی وقت را مثل خطی پنداشتی^۳
(ابیات ۷۷۴ و ۷۷۵)

دکتر آنه ماری شیمل در کتاب بال جبرئیل می‌گوید «این مفهوم... با دیدگاه اقبال در مورد زمان تسلسلی و غیرتسلسلی مطابقت بسیار دارد، عارفان بزرگ فقط تجربه ذهنی را درخصوص زمان معتبر دانسته‌اند که اقبال خود نیز بر آن تأکید دارد و من باب مثال سخنانی از ابن عربی در این باره به کرات و از سر یقین نقل می‌کند.^۴»

بنابراین در می‌یابیم که پایه‌ریز این دیدگاه، برگسون نیست. ادبیات صوفیه آکنده از چنین نظراتی است. در تجربه عرفانی «پیوند زمان و مکان، مانند دیگر پیوندها، صرفاً ذهنی (اعتباری) است که در مقام وحدت به کلی از میان می‌روند.^۵»

ج: استمرار خلاق است

به گمان برگسون، استمرار، حرکت دایمی، و خلاق و بدیع است. او می‌گوید «هر چه بیشتر در ماهیت زمان مطالعه می‌کنیم، بیشتر پی می‌بریم که

۱- بازسازی، ص ۱۴۴ و ۱۴۵

۲- خیابان ضمیر: بوستان ذهن

۳- برای اطلاع بیشتر ر.ک: شرار زندگی (شرح اسرار خودی). تألیف م.ب. ماکان. ص ۳۸۵ به بعد.

۴- *Gabriel's Wing*، ص ۲۹۱. در این مورد ر.ک: بازسازی، ص ۱۴۰ و ۲۸۶

۵- *Nicholson's Commentary of Rumi's Mathnawi*، ج سوم و چهارم، ص ۳۱

استمرار یعنی ابداع، آفرینش صور، و ایجاد بی وقفه هر چیز مطلقاً نو^۱.
 به عقیده برگسون، علم فیزیک خلاقیت زمان را به شمار نمی آورد. فیزیک
 «مثل روش فیلمبرداری، شیوه‌ی محدود دارد. کارش منحصر به شمارش
 دفعات مقارنه میان رویدادهای پدید آورنده این زمان با مواضع متحرک در
 مسیر آن است. فیزیک، جداکننده این رویدادها از کل است که هر لحظه به
 شکلی تازه در می آید و چیزی از خلاقیت خود را به آنها انتقال می دهد. علم
 فیزیک آنها را امری انتزاعی و خارج از کل حیات^۲ می داند، یعنی، در زمانی
 گسترده در مکان. فیزیک فقط رویدادها یا روش^۳ رویدادها را مورد توجه قرار
 می دهد، که البته چون به عمق یک تغییر شکل نمی پردازد، منزوی خواهد
 شد، زیرا برای به کار بردن شیوه‌اش فقط اینها مناسب می باشند. فیزیک ما از
 روزی آغاز می شود که دانسته شد چگونه این روشها را منزوی کند^۴».

اقبال نیز استمرار را خلاق و بدیع می داند. او در بخشی از مثنوی معروفش
 به نام اسرار خودی تحت عنوان «الوقتُ سیف»^۵ خلاقیت زمان را چنین
 توصیف می کند:

سنگ از یک ضربت او تر شود	بحر از محرومی نم، بر شود ^۶
در کف موسی، همین شمشیر بود	کار او بالاتر از تدبیر ^۷ بود
سینه دریای احمر چاک کرد	قُلْزُمی را خشک مثل خاک کرد
پنجه‌ی حیدر که خیبرگیر بود	قوت او از همین شمشیر بود

(ابیات ۷۷۳-۷۶۹)

۱- *Creative Evolution*، ص ۱۱

2. living whole

3. system

۴- *Creative Evolution*، ص ۳۶۱

۵- الوقتُ سیف قاطع (زمان شمشیری بران است)، سخن معروف شافعی (۲۰۴-۱۵۰ ه‍.ق)
 از ائمه چهارگانه اهل سنت که در بیست سالگی به درجه اجتهاد رسید.

۶- اشاره به معجزات موسی. در مصرع اول تلمیحی است به آیه ۶۰ سوره بقره که موسی
 چوبدست خود را به سنگی زد و دوازده چشمه جوشید، مصرع دوم اشاره دارد به آیه ۵۰
 سوره بقره و شکافته شدن دریا.
 ۷- تدبیر (در اینجا): اندیشه

به عقیده اقبال پدیده‌ها حاصل خلاقیت زمان هستند. در مثنوی یاد شده می‌گوید:
این و آن پیدا است از رفتار^۱ وقت زندگی سرّی است از اسرار وقت
(بیت ۷۸۲)

و باز در همان مثنوی می‌گوید:

زنده، از عرفان^۲ اصلش، زنده‌تر هستی او از سحر تابنده‌تر^۳
اقبال نظر خود را متکی به گفته امام شافعی می‌سازد که «الوقتُ سیفٌ قاطع». او زمان را مشابه شمشیر می‌داند که پیوسته و فعالانه می‌آفریند و موانع موجود در این مسیر را از میان برمی‌دارد. تشبیه زمان به شمشیر بی‌گمان دیدگاهی اسلامی است. علی هجویری نیز زمان را به شمشیر تشبیه کرده. دکتر آنه ماری شیمل می‌گوید «الوقتُ سیفٌ قاطع» که هجویری آن را مطرح می‌سازد^۴ به این معناست که وقت (زمان) موجب فراموش کردن و از خاطر بردن گذشته و حال و آینده می‌شود. او می‌گوید «که صفت شمشیر بریدن است، و صفت وقت بریدن، که وقت بیخ مستقبل و ماضی ببرد و اندوه دی و فردا از دل محو کند»^۵.

بنابراین، اقبال از برگسون رهنمود نیافته. منبع تفکر وی بی‌تردید اندیشه اسلامی است.

همان طور که اقبال می‌گوید، نظریه آفرینندگی زمان دقیقاً مبتنی است بر دیدگاه قرآن در مورد «تناوب روز و شب» (بقره: ۱۶۴ و آل عمران: ۱۹۰). به عقیده

۱- رفتار: گذشتن؛ حرکت

۲- عرفان (در اینجا): شناختن، پی بردن. مفهوم بیت: هر انسان زنده‌یی با شناخت حقیقت زمان، زنده‌تر می‌شود.

۳- برای توضیح بیشتر ر.ک شرار زندگی، ص ۳۸۶ به بعد.

۴- در متن به جای «مطرح می‌سازد» آمده است: «به کار می‌برد». این تغییر از آن رو صورت گرفته ناگمان نرود که گفته مذکور را هجویری نیز به کار برده است، زیرا او در کشف المحجوب فقط به طرح و توضیح این قول می‌پردازد.

۵- Gabriel's Wings، ص ۲۹۸

او این اشارت «نمادی از حقیقت غایی» است که «هر روز به کاری است» (الرحمن: ۲۹) «گرایشی که مابعدالطبیعه اسلامی در تصور زمان به صورت عینی دارد»^۱.

د: زمان و حقیقت غایی

برگسون خیزش حیاتی را حقیقت غایی، عین استمرار، و تغییر بدون توالی^۲ می‌داند. او می‌گوید «جریان زمان ذاتاً واقعی است، و اشیاء را که بررسی می‌کنیم، چیزهایی هستند که جریان دارند»^۳.

اقبال نیز می‌گوید «فراسوی خداوند و جدا از فعالیت خلاق او، نه زمان وجود دارد و نه مکان که او را از ارتباط با دیگر من‌ها جدا سازد»^۴. در منظومه‌ی اردوی ضرب کلیم نیز می‌گوید:

خرد هویی هی زمان و مکان کی زُناری

نه هی زمان، نه مکان، لا الهَ إِلَّا الله

(عقل در تصور زمان و مکان عاجز مانده است)

ولی نه زمان وجود دارد نه مکان، غیر از الله خدایی نیست)

به نظر می‌رسد اقبال مضمون فوق را از گفته پیامبر اخذ کرده باشد. «از پیامبر نقل شده است که گفت "از زمان بدگویی مکنید، زیرا زمان همان خداست"^۵» اقبال این موضوع را در بیتی چنین بازتاب داده است:

زندگی از دهر و دهر از زندگی است لا تسبو الدهر فرمان نبی است
قابل ذکر است که اقبال در مورد ملاقاتش با برگسون در پاریس می‌گوید که او از شنیدن این حدیث پیامبر اکرم مشعوف شد^۶. دکتر آنه ماری شیمل

۱- بازسازی، ص ۲۴۲

2. succession

۳- *Creative Evolution*، ص 363 ۴- بازسازی، ص ۱۲۷

۵- *Gabriel's wings* نوشته Schimmel، ص 290، حدیث یاد شده این است، «لا تسبو الدهر إنَّ الدهر هو الله»

۶- *The Poet of the East* نوشته Anwar Beg، ص 73

می‌گوید، اقبال «با ذکر این حدیث برگسون را حیرت زده ساخت، زیرا آن را بسیار عمیق یافت.^۱»

در اینجا پرسش ظریفی پیش می‌آید: اگر خدا به عنوان یک خود، مقدم بر زمان است، آنگاه زمان چگونه می‌تواند همان خدا باشد؟ قابل توجه است که از نظر اقبال، زمان خدا جدا از او نیست. این زمان با عمل آفرینش خدا زاده شده. «بی‌کرانگی من غایی عبارت است از: امکانات درونی و نامتناهی فعالیت خلاق او به صورتی که عالم، به شکلی که آن را شناخته‌ایم، تنها جلوه ناتمام آن است.^۲» به عبارت دیگر، خدا «از درون می‌آفریند... آفرینش برای من غایی به منزله عیان شدن امکانات درونی آن است.^۳»

اقبال می‌گوید: «این همان چیزی است که مورد نظر میرداماد و ملا باقر می‌باشد، آنجا که می‌گویند: زمان با فعل آفرینش زاده شده است که من غایی بدان وسیله امکانات زاینده‌ی بی‌شمار خویش را، گویی، درمی‌یابد و می‌سجد.^۴»

عیان شدن امکانات درونی خدا بی‌وقفه است. مثل یک جریان است؛ یعنی تغییر بدون توالی. این که اقبال می‌گوید زمان خدا همان استمرار است، منظورش این است.

بنابراین به رغم مشابهت موجود میان نظرات اقبال و برگسون، آن یک دیدگاهی متفاوت با توجه به منبع اسلامی خویش دارد، که این یک نتوانست فهم کند.

از بحث فوق در مورد ماهیت زمان به وضوح روشن می‌شود که تصور اقبال از زمان نشأت یافته از نظرات اسلامی است نه از اندیشه برگسون. او می‌گوید «با توجه به تاریخ فرهنگ اسلامی پی می‌بریم که اندیشه آرمانی

۱- *Gabriel's Wing*، ص 290

۲- بازسازی، ص ۱۲۷

۳- مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، نوشته: عشرت حسن انور، ترجمه م. ب. ماکان،

۴- بازسازی، ص ۱۴۵

انتشارات حکمت، ص ۱۶۵

مکشوف، هم در قلمروی عقل مطلق، و هم در روانشناسی دینی^۱ - که منظورم از این اصطلاح عرفان متعالی است - تملک ذات نامحدود و بهره‌مندی از آن است. فرهنگی که چنین نگرشی دارد، مسأله مکان و زمان در آن، بدل به مسأله مرگ و زندگی می‌شود.^۲ او صراحتاً اعلام می‌دارد که عارفان و متفکران اسلامی سهم عمده‌یی در این زمینه دارند. عارفان مسلمان پیوسته توجه‌شان را بر مسأله زمان معطوف داشته‌اند. اقبال در این مورد مشخصاً متذکر می‌شود که «حتی دیدگاه برگسون در مورد زمان برای عارفان ما چیزی کاملاً بیگانه نیست»^۳.

اقبال نظر برگسون را در مورد زمان با توجه به این که بسیار نزدیک به دیدگاه اسلامی است ارجمند می‌شمارد. آنه ماری شیمل درست می‌گوید که «بشخصاً ترجیح می‌دهم بر اهمیت دینی اندیشه او (اقبال) در مورد زمان تأکید داشته باشم؛ زیرا بی‌تردید او نمی‌خواست برداشت علمی تازه‌یی بر این مشکل‌ترین مسأله بیفزاید، بلکه قصدش بر این بود که توجه دنیای اسلام را به تماس داشتن با خداوند حی^۴ معطوف سازد. او ضمن ارزیابی مجدد جنبه دوگانه زمان اشارت دارد به تحقق این موضوع بسیار مهم زندگی دینی مسلمانان که دیرزمانی است فراموش شده»^۵.

۳- آزادی اراده

تفاوت

برگسون

آزادی بدون هدف

برگسون به شدت طرفدار آزادی اراده است. «بنا به گفته او "دروازه‌های

1. religious psychology

۳- *The Poet of the East*، ص 318

۲- بازسازی، ص ۲۲۹

4. Living God

۵- *Gabriel's Wing*، ص 298

آینده باید در برابر واقعیت کاملاً گشوده بمانند.^۱ در غیر این صورت، واقعیت، مختار و خلاق نخواهد بود.^۲ برگسون می‌اندیشد که اراده چندان آزاد است که حتی بدون هیچ برنامه و هدف و مقصودی حرکت می‌کند. او عقیده‌یی به غایت شناسی^۳ ندارد، زیرا زمان را غیر واقعی می‌سازد.^۴ اقبال به درستی اظهار می‌دارد که «به نظر برگسون جهش پیش رونده‌ی نیروی حیاتی در آزادی خلاق خود با پرتو غایتی بی‌واسطه یا دور از دسترس، نورانی و قابل دستیابی نمی‌شود. این نیرو نتیجه‌یی را دنبال نمی‌کند، بلکه رفتارش کاملاً اختیاری، بدون جهت، بی‌نظم و غیر قابل پیش‌بینی است.^۵»

اقبال

از نظر اقبال دروازه‌های آینده نمی‌توانند در برابر واقعیت، گشاده بمانند. من یک واقعیت است نه نیرویی کور. واقعیت و حقیقت غایی «حیات خلاق عقلاً هدایت شده^۶» و هدفمند است. عقل و هدفمندی را در زندگی بشری نیز نمی‌توان نادیده گرفت. انسان گزینش‌هایش را براساس شعور و غایت به عمل می‌آورد. اینها به او جهت می‌دهند و به این ترتیب آینده‌اش به کلی نامعین نخواهد بود.

اقبال می‌گوید که عقل و غایت یک کل متحد^۷ اند. به عقیده وی «حرکت حیات را غایتها معلوم و معین می‌کنند، وجود این اغراض و غایتها به این معناست که عقل در آن نفوذ کرده. فعالیت عقل بی‌وجود غایتها امکانپذیر نیست. در تجربه خودآگاه، حیات و اندیشه در یکدیگر نفوذ می‌کنند و وحدتی را شکل می‌دهند. بنابراین ماهیت راستین اندیشه با حیات یکسان

۱- بازسازی، ص ۱۰۹ و ۱۱۰

2. teleology

۴- همان، ص ۱۰۷ و ۱۰۸

۳- بازسازی، ص ۱۰۹

۵- همان، ص ۱۲۰

6. unified whole

است.^۱» هر دوی آنها به انسان مدد می‌رسانند تا آینده خود را مشخص سازد. انتقاد اقبال از دیدگاه‌های برگسون در مورد «اندیشه» و «غایت» درخور تأمل است. او می‌گوید «حیات‌گرایی^۲ برگسون در ثنویت بی‌سرانجام اراده و اندیشه پایان می‌پذیرد که هیچیک را بر دیگری تفوقی نیست. این در حقیقت به سبب نظر ناتمامی است که او در مورد عقل دارد. به نظر وی عقل امری مکاندار است که تنها بر ماده شکل می‌پذیرد و فقط مقولات مادی را در اختیار دارد.^۳» اقبال به صراحت بیان می‌دارد که «واقعیت و حقیقت در قیاس با تجربه خودآگاه، یک انگیزه حیاتی کور نیست که به کلی از انوار اندیشه بی‌بهره باشد. بلکه، طبیعتی کاملاً غایت‌شناختی دارد.^۴»

به عقیده وی «گذشته و آینده هر دو در حالت خودآگاهی کنونی عمل می‌کنند و آینده بدان‌سان که تحلیل برگسون از تجربه خودآگاه ارایه می‌دهد چیزی کاملاً بی‌اعتبار نیست. یک حالت هوشمندانه آمیخته به انتباه، هم حافظه و هم مخیله را به عنوان عوامل تأثیرگذار در برمی‌گیرد و به آنها نیاز دارد.^۵» اقبال همچنین می‌گوید «تجزیه و تحلیل برگسون از تجربه‌ی خودآگاه مبین نقص آن است. او به تجربه خودآگاه به صورت گذشته‌بی‌توجه دارد که همراه با زمان حرکت و در آن عمل می‌کند، ولی غافل است از این که وحدت خودآگاهی نیز وجهی پیش‌رونده دارد.

حیات تنها یک رشته اعمال بینشی^۶ است، و عمل بینشی بدون ارجاع به غایتی خودآگاه یا ناخودآگاه، قابل توضیح نیست. حتی اعمال ادراکی ما با غایتها و منافع و مصالح آنی‌مان تعیین می‌شوند.^۷»

برگسون نگاهی یک‌سویه به غایت‌شناسی دارد. اقبال در انتقاد از دیدگاه برگسون نسبت به غایت‌شناسی می‌گوید، «ولی، غایت‌شناسی، مفهوم

۱- بازسازی، ص ۱۰۷

2. vitalism

۴- همان، ص ۱۰۹

۳- بازسازی، ص ۱۰۷

۵و۵ - بازسازی، ص ۱۰۸

6. acts of attentions

دیگری هم دارد. از تجربه‌ی خود آگاهمان دریافته‌ایم که زندگی کردن، یعنی شکل بخشیدن و تغییر دادن هدفها و غایتها و زیرفرمان آنها بودن. حیات ذهنی به این معنا غایت شناختی است که گرچه به سمتی که حرکت می‌کنیم هدف دوری وجود ندارد، اما تشکّل تدریجی هدفها و غایتهای تازه، و مقیاسهای آرمانی ارزشها به صورت فرایند حیات، رشد و توسعه می‌یابد.^۱

همانندی و دیدگاه واقعی

از آنجا که میان دیدگاههای این دو اندیشمند همعصر مشابهت بسیار وجود دارد، سبب شده تا برخی از اهل فضل اقبال را دنباله‌رو برگسون بدانند.

الف: نقد جبرگرایی

برگسون با دفاع از آرمان آزادی، مفهوم جبرگرایی را محکوم می‌کند. او «با عقیده جبرگرایان موافق است که اگر هر عملی را جداگانه بررسی کنیم، می‌توان با دلایل انکارناپذیر ثابت نمود که تماماً با آنچه مقدم بر آن بوده، تعیین و مشخص شده^۲». ولی به نظر وی این برداشت را نمی‌توان به تنهایی ملاک قرار داد. زیرا چنین امری حاصل یک تجرید عقلی کاذب است که عمل را جدا می‌پندارد. حقیقت این است که «زندگی یک فرد را نباید توالی حالت‌های متغیر دانست، بلکه زندگی فرد جریانی پیوسته و غیرقابل تقسیم است، و چون به دقت در آن تأمل شود، معلوم می‌گردد که آزاد و نامتعیین^۳ است. اگر حیات یک فرد را جزء جزء کنید و اعمالش را جداگانه بررسی نمایید، پی خواهید برد که هر جزء و هر عمل با اجزاء و اعمال قبلی معین شده. اما آنچه در مورد اجزاء، صادق است در مورد شخصیت، به عنوان یک کل، صادق نیست^۴».

۱- بازسازی، ص ۱۱۰ و ۱۱۱

۲- Introduction to Modern Philosophy نوشته C.E. Joad، ص ۱۰۰

3. undetermined

۴- مأخذ پیشین، ص ۱۰۱

اقبال نیز به شدت معتقد به آزادی من است، منتها دیدگاهش مبتنی بر عقاید اسلامی است.

او آزادی من را با ارجاع به قرآن شرح می‌دهد که پیشتر در فصل مربوط به «اقبال و فیخته» مورد بحث قرار گرفت و اشاره شد که گرچه «انسان براساس ارگانیسم مادی تکامل می‌یابد» ولی از «خلقت دیگر» است.^۱ به علاوه اقبال می‌گوید «عنصر هدایت و راهنمایی در فعالیت من به روشنی نشان می‌دهد که من علیت شخصی^۲ آزاد و دارای اختیار است. در حیات و آزادی من غایی سهم می‌شود که با امکان دادن ظهور یک من محدود لایق ابتکار شخصی، آزادی اراده خویش را محدود ساخته است. این آزادی رفتار خودآگاه نشأت یافته از فعالیت اختیاری خود^۳ است که در قرآن ذکر شده، و بی‌تردید شاهی بر این مدعاست:

بگو: این حق از پروردگار شماست، هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که خواهد منکر شود.

(کهف: ۲۹)

اگر نیکی کنید به خویش نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود کرده‌اید.

(بنی اسرائیل: ۷)

اسلام، درواقع موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری مورد دقت قرار می‌دهد؛ یعنی ظهور و افول نیرویی که آزادانه عمل می‌کند و مشتاق کسب قدرتی است تا به عنوان عاملی پایدار و کاستی‌ناپذیر درحیات من با آزادی عمل نماید.^۴

از این گذشته، همان طور که پیشتر گفته شد اقبال اصل عبادت و تعیین دفعات نماز را از منابع عظیم خویشنداری^۵ من می‌داند.

۱- بازسازی، ص ۱۸۶

2. personal causality

۳- ego-activity مقصود از این اصطلاح آزادی در عمل است.

۴- بازسازی، ص ۱۹۳ و ۱۹۴

5. self-possession

ب: شخصیت، خلاق و آزاد

گرچه برگسون ویژگی غایت‌گرایانه‌ی شخصیت را نفی می‌کند، ولی آن را در هر لحظه‌ی خلاق می‌داند. او می‌گوید «طبیعتِ حیات این است که خلاق باشد، و فرد به عنوان یک کل، خلاق است و آن از این واقعیت محض برمی‌آید که او زنده است. ولی اگر حیات وی خلاق است، و خلاق در هر لحظه‌ی از آن است، پس بدیهی است که [اعمالش] با آنچه در پیش انجام داده متعین نمی‌شود. اگر چنین بود آنچه صورت می‌گیرد باید نمودی از امور کهنه باشد نه آفرینش چیزهای نو.^۱» به علاوه برگسون می‌گوید، «ما پیوسته خود را می‌آفرینیم. این آفرینش خود به وسیله خود هرچه کاملتر باشد، بیشتر می‌توانیم بر اعمالمان اندیشه بگماریم.^۲»

به عقیده برگسون شخصیت ما لحظه به لحظه نو می‌شود، از همین روست که می‌گوید «شخصیت ما که در هر آن با تجربه انباشته شده‌اش ساخته می‌شود، بی‌وقفه تغییر می‌کند، و با تغییرش نمی‌گذارد هیچ حالتی، هر چند مصنوعاً با دیگری همانند شود، زیرا پیوسته آن را در اعماق خویش تکرار می‌کند. از این روست که استمرار ما غیرقابل بازگشت است.^۳» و باز برگسون صریحاً می‌گوید که هر یک از لحظه‌های ما «چیزی تازه، افزون بر آنچه پیشتر بود^۴» است.

از نظر اقبال نیز شخصیت، خلاق و آزاد است. متنها اندیشه وی ملهم از قرآن است. او می‌گوید «به تعبیر قرآن در درون بشر نیرویی زاینده و روحی استعلایی وجود دارد که در سیر باطنی‌اش از یک حالت وجود به حالت دیگر پران می‌شود:

۱- Introduction to Modern Philosophy نوشته C.E.Joad، ص 101

۲- Creative Evolution، ص 7 ۳- همان، ص 6

۴- همان

«به شفق قسم می خورم. به شب و آنچه بپوشاند. و به ماه زمانی که کامل شود، که از مرگ به زندگی نو خواهید رفت.»

(انشقاق: ۱۹-۱۶)

این قرعه فال به نام بشر زده شد که در ژرفترین آرمانها و آمالهای جهان پیرامونش سهیم شود، و سرنوشتش را به همان گونه شکل دهد و بسازد که سرنوشت جهان را؛ گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همه توانش تا آن نیروها را در جهت اهداف و مقاصد خویش شکل بخشد.^۱ مولوی نیز معتقد است که بازگشتی وجود ندارد و هر لحظه‌یی از زندگی نازگی دارد:

هیچ آینه دگر آهن نشد	هیچ نانی گندم خرمن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد	هیچ میوه پخته با کوره نشد

(دفتر دوم، ۱۳۱۷ و ۱۳۱۸)

۴- عقل

تفاوت

برگسون

الف: محدودیت عقل

به نظر برگسون، عقل نمی‌تواند کل حقیقت را دریابد و دیدش نسبت به حقیقت پیوسته محدود است. عقل فقط فعالیت مکانی دارد و تنها اندیشه روشن عدم تحرک را شکل می‌دهد. برگسون می‌گوید، «عقل معرف حدوث^۲ به صورت یک رشته از حالت‌ها^۳ است که هر یک با خودش همگن است و در نتیجه تغییر نمی‌یابد^۴». مثل دوربین فیلمبرداری است که از اشیاء عکس

۱- بازسازی، ص ۴۷ و ۴۸

2. becoming

3. states

۴- Creative Evolution، ص ۱۷۱

می‌گیرد. دستگاهی است که به اشیاء حرکت می‌دهد. عقل «پیوسته از نامتحرک^۱ آغاز می‌کند، گویی که حقیقت غایی است؛ وقتی سعی در ایجاد اندیشه حرکت دارد، این کار را با ایجاد حرکت از طریق جمع آوردن نامتحرک‌ها انجام می‌دهد^۲». ویلدن کار درست می‌گوید که عقل دیدگاهی محدود نسبت به حقیقت و واقعیت دارد^۳.

این نظریه برگسون مورد انتقاد بسیار قرار گرفته است. از جمله این که به حق گفته شده، وقتی برگسون «به گستردگی شناخت عقلی و صحت آن حمله می‌کند، و بخصوص فرضیاتش دایر بر این که عقل چاره‌ی جز تحریف ندارد و اسیر کور تحریف خویش است، بسیار افراطی به نظر می‌رسد^۴».

ویل دورانت نیز مخالف بی‌اعتنایی برگسون به عقل است. به عقیده وی عقل نقشی مهم در زندگی بشر ایفاء می‌کند. او می‌گوید «انسان به وسیله غریزه زندگی، ولی از طریق شعور پیشرفت می‌کند^۵». همچنین اظهار می‌دارد

1. immobility

۲- مأخذ پیشین، ص ۱۶۳

۳- *Philosophy of Change*، نوشته Wildon Carr، ص ۳۱

۴- *Masterpiece of World Philosophy*، نوشته Frank N. Magil، ص ۷۷۲

چنان که پیشتر اشاره شد، برگسون که در فیاس بین عقل و شهود، این یک را بر دیگری ترجیح می‌داد، درواقع عقل را با دلایل عقلی به شدت رد کرد. ایرادی که در این مورد به او و همفکرانش باید گرفت این است که اگر عقل را قابل اعتماد نمی‌دانند، پس دلایل عقلی آنان هم در رد عقل معتبر نیست! عارفانی که عشق را بر عقل ترجیح می‌دهند، دلیل این رجحان را هم به مدد عقل یافته‌اند. این که مولوی می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

درواقع عقل را با برهان قیاسی و به حکم عقل نفی می‌کند! همچنین شریعت مداران نیز برای آن که شرع را بر عقل مقدم دارند به دلایل عقلی متوسل می‌شوند، از جمله آنان ابن تیمیه است که با دلایل عقلی ثابت می‌کند که شرع بر عقل مقدم است! (برای مطالعه بیشتر ر.ک قلندر شهر عشق نوشته م.ب. ماکان، ص ۳۱ به بعد)

۵- *The Story of Philosophy* نوشته Will Durant، ص ۴۶۴

که «برگسون بر این فرض که عقل فقط حالتها را فهم می‌کند و نه جریان حقیقت زندگی را، بیش از حد پای می‌فشارد...»^۱

یوآد^۲ می‌گوید این «فلسفه‌ئی که به وجود آمده تا عقل را به چشم حقارت بنگرد به زودی خود را بر عرصه‌یی خطرناک خواهد یافت: زیرا عقل تحقیر شده ابزاری است که فلسفه با آن قوام یافته؛ سلاحی که با آن ادعایش را اظهار می‌دارد... ولی اگر این فرض را بپذیریم، آنگاه فلسفه برگسون که بی‌تردید دیدگاهی عقلانی نسبت به حقیقت و واقعیت دارد، فلسفه‌یی کاذب خواهد بود، زیرا معلوم می‌دارد که دیدگاه عقلانی نسبت به حقیقت و واقعیت صحت ندارد و کاذب است. بنابراین، برگسون به همان نسبت که عقل را بهای کم می‌دهد، دلایل خود را هم بی‌اعتبار می‌سازد: او به همان میزان که به اثبات این موضوع می‌پردازد نادرستی فلسفه‌اش را هم ثابت می‌کند»^۳.

اقبال

اقبال بر این باور است که عقل حقیقت و واقعیت را به اجزایی تقسیم می‌کند و در نتیجه نمی‌تواند آن را به عنوان یک کل و از منظر حقیقی‌اش فهم کند. او همچنین معتقد است که «اندیشه، ماهیتی تسلسلی دارد که نمی‌تواند با حرکت سروکار داشته باشد، مگر این که آن را به صورت رشته‌یی از نقطه‌های ساکن بنگرد. پس این خاصیت اندیشه است که با مفاهیم ایستا کار می‌کند و به آنچه اساساً در ذات خود پویا و متحرک است لعابی از تسلسل حرکت ناپذیری می‌زند»^۴.

ولی از نظر اقبال وظیفه عقل این نیست که حقیقت و واقعیت را پیوسته به اجزایی تقسیم کند. از نظر وی وظیفه واقعی عقل ترکیب کردن نیز هست. او

۱- مأخذ پیشین، ص 463

2. C.E.M.Joad

۳- *Modern Philosophy*، نوشته Joad، ص 109

۴- بازسازی، ص ۱۰۶

می‌گوید، «آن زمان که به نظر می‌رسد عقل حقیقت و واقعیت را به صورت اجزایی ایستا در می‌آورد، در حقیقت وظیفه راستینش ترکیب عناصر تجربه است تا با به کارگیری مقولاتی که تجربه در سطوح گونه‌گون عرضه می‌کند، متناسب باشد. به همان میزان که حیات سازماندهی است، اندیشه نیز چنین است. حرکت حیات، همانند بالندگی اندامی، مراحل مختلف ترکیب رشد مستمر را دربردارد. بدون این ترکیب از بالندگی و رشد اندامی باز می‌ایستد.^۲»

نظر اقبال به روشنی با برگسون تفاوت دارد، به عقیده وی - که در فصل مربوط به «جیمز و اقبال» ذکر شد - چنان نیست که نگاه عقلانی به حقیقت و واقعیت همیشه نادرست باشد، «طبیعت را با دید علمی نگریستن، ارتباط نزدیکی میان ما و رفتار واقعیت به وجود می‌آورد و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای مشاهده ژرف‌ترش حدّت می‌بخشد... حقیقت این است که هر تحقیق و جستجویی برای کسب معرفت اساساً شکلی از عبادت محسوب می‌شود.^۳» از این رو معتقد است که اندیشه حرکت ژرف‌تری نیز دارد. بنا به گفته اقبال «این نظر که قلمروی عقل اساساً متناهی است و به همین علت قادر به دستیابی نامتناهی نمی‌باشد بر تصور نادرست حرکت عقل در معرفت بنا شده است.^۴»

دکتر محمد معروف درست می‌گوید که برگسون اندیشه را فقط به مفهوم استدلالی آن در نظر می‌گیرد. «حال آن که اقبال سه تصور متفاوت از اندیشه دارد: الف) عقل محض یا خرد^۵، ب) عقل عملی^۶، و ج) اندیشه به مفهومی

1. organic

۲- همان، ص ۱۶۶

۳- بازسازی، ص ۱۰۷

۴- همان، ص ۳۹

۵- اقبال در بسیاری موارد خرد را از جنبه نظری آن می‌نگرد، از جمله در بال جبریل می‌گوید:

کلاف سردرگم عقل را گشودم خدایا! جنونم عطا کن

۶- در بیت زیر از بال جبریل جنبه عملی عقل مورد نظر است:

از عقل جلوتر گام بردار، که این نور راه را روشن می‌کند ولی مقصد نیست

”ژرفتر“ و غیراستدلالی^۱. اقبال براساس چنین دیدگاهی توانست اکثر مسایل مابعد طبیعی را حل کند؛ مفاهیمی نظیر روح و بدن، خدا و عالم، آفرینش و تقدیر، و جبر و اختیار که متفکران غربی هم نتوانستند از عهده حل آنها برآیند^۲.

انتقاد اقبال از برگسون در مورد دیدگاه اخیرش حایز اهمیت است. او می‌گوید که برگسون از عقل تصویری محدود دارد. «به نظر وی عقل امری مکاندار است که تنها بر ماده شکل می‌پذیرد و فقط مقولات مکانیکی را در اختیار دارد^۳». از این روست که اقبال می‌گوید «حیات‌گرایی برگسون در ثنویت بی سرانجام اراده و اندیشه پایان می‌پذیرد که هیچ یک را بر دیگری تفوقی نیست^۴».

۲ - عقل در برابر شهود

همچنین برگسون عقل را کاملاً متفاوت از شهود می‌داند. اینها نوعاً متفاوتند ولی در مراتبشان تفاوتی نیست. «شهود و عقل معرف دو سوی مختلف عمل خودآگاهی هستند: شهود به همان جهت از زندگی می‌رود که عقل در مسیر مخالفش حرکت می‌کند، و طبیعتاً خود را با حرکت ماده هماهنگ می‌یابد. بشریتی کامل و کمال یافته است که این دو صورت فعالیت خودآگاهی توسعه کامل در آن بیابند^۵». همچنین به نظر برگسون عقل در

و باز در جای دیگری از همین منظومه می‌گوید:

عقل چیست؟ چراغ راه است

که رهگذر با آن پیش پایش را می‌بیند

چراغ راه چه می‌داند

درون خانه چه هنگامه‌یی به پاست

۱- بازسازی، ص ۳۹ و ۱۰۸

۲- اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، ص ۱۷۴

۳- بازسازی، ص ۱۰۷ ۴- همان

۵- *Creative Evolution*، ص 281

قیاس با ماده و زندگی با شهود تفاوت دارد. او می‌گوید که «عقل و غریزه در دو جهت مخالف قرار دارند، آن یک رو به سوی ماده ساکن^۱ دارد و این یک رو به زندگی. عقل به وسیله علم، که با آن سروکارش هست، رمز و رازهای امور مادی را هرچه کاملتر برایمان مکشوف می‌دارد؛ و به وسیله زندگی ضعف و سستی را دگرگون می‌کند، البته فقط ادعای آن را دارد. گرداگرد زندگی می‌گردد و بزرگترین دیدگاههای آن را تا حد مقدور از ظواهرش کسب می‌کند و به جای آن که به بطنش راه یابد، جذبشان می‌کند. ولی شهود ما را به ضمیر حیات رهنمون می‌شود...»^۲

اقبال

ولی عقل و شهود از نظر اقبال تفاوت کلی ندارند. به نظر می‌رسد اقبال فقط زمانی قایل به تفاوت شهود و عقل است که مقصودش از عقل «عقل استدلالی»^۳ [یا اکتسابی] است و نه نوع متعالی آن. به عقیده وی شهود نمی‌تواند بدون اساس استوار عقلی به مقصودش دست یابد. در جاویدنامه می‌گوید:

زیرکی از عشق گردد حقشناس	کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود	نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنه!	عشق را با زیرکی آمیزده

(ابیات ۵۵۲-۵۵۴)

از این روست که اقبال بر ضرورت شهود و عقل به یکسان تأکید دارد. در

1. inert matter

۲. *Creative Evolution*، ص ۱۸۶

3. discursive intellect

بازسازی اندیشه می‌گوید «بینش شهودی^۱ که نیروی [عقلانی] پشتوانه‌اش نباشد، هر چند تعالی اخلاقی می‌آورد، ولی فرهنگی ماندنی به همراه ندارد، و نیرو [ی عقلانی] بی‌که بینش شهودی پشتوانه‌اش نباشد، مخرب و غیرانسانی می‌شود. برای آن که روح انسان تعالی یابد، هر دوی اینها باید به هم پیوسته و متحد شوند^۲».

به نظر اقبال، برگسون از حقیقت و واقعیت برداشتی عقلانی دارد و این مغایر دیدگاه‌های وی در مورد شهود است. او پرسشهای درخور تأملی را بر این اساس مطرح می‌سازد:

آیا این دستگاه فلسفی خود برگسون و دلایل ارائه شده وی نیست که واقعیت و حقیقت را به نوعی عقلانی می‌سازد؟ آیا وقتی او پیشنهاد می‌کند که همین عقل مفهوم‌گرای^۳ را - که به دلیل ماهیتش جریان اصیل اشیاء و امور را تفکیک و آنها را مکانی می‌سازد^۴ - به کار گیریم، رهیافتی عملی در ارتباط با واقعیت و حقیقت نیست؟ آیا رهیافت عملی برگسون چیزی بیش از امکان دست‌یابی سریع به روشهای سودمندتر، مهارتها و ترتیبات موجود به دست می‌دهد؟ آیا دانش تجربی چیزی بیش از این به ما می‌دهد؟ اگر در روان ما دو گرایش رو به پیش و رو به پس، و در نهاد زندگی هم جهش پیش‌رونده مضمر است، چرا نباید نمایش آنها را به صورت طراحی و یا تصویری به کلی نفی کنیم و همه امیدمان را فقط در شهود متمرکز سازیم؟ آیا باید در عالمی چنان که هست به سربریم، یا در عالمی که ساخته و پرداخته عقل است و در بنای آن کژی و کاستی است^۵؟

اقبال با پاسخ به پرسشهای مذکور نتیجه می‌گیرد که:

۱- vision، (نظر)، که در اصطلاح‌شناسی اقبال مرادف شهود و بینش شهودی به کار می‌رود.

۲- بازسازی، ص ۱۶۷

3. conceptualist intellect

4. spatialise

۵- *Bedil in the Light of Bergson*، ص 35

وقتی می‌پذیریم که تجربه توزیعی^۱ ما جنبه دیگری [هم] دارد، یعنی جنبه تداوم مطلق که خودش حقیقت را آشکار می‌سازد، نتیجه این می‌شود که برترین شناخت حاصل شهود است و نه معاینه و مشاهده‌یی از سر حوصله و به هر حال سودمند. عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی به یکسان بی‌ارزش‌اند، هر چند این یک با طرح تدبیرهای تازه ممکن است دریافتهای ما را در مورد اشیاء بسط دهد و موجب سعادت و آسایش شود، ولی هرگز نمی‌تواند آرزویمان را برای شناخت نهایی ماهیت حقیقت برآورده و توجیه کند. پس برترین آرمان انسان گذشتن از نمودهای ملموس حقیقت نیست، بلکه در این است که خودمان را با غلبه بر نیروهایی که ما را از آن جدا می‌سازند، در جریان گسترده‌اش محور سازیم.^۲

به نظر اقبال محکوم نمودن عقل از سوی برگسون به معنای سیر قهقرایی در مقیاس تحول است:

در دستگاه فلسفی برگسون (واژه دستگاه^۳ را از روی تسامح به کار برده‌ام، زیرا فلسفه برگسون در واقع مشمول کلمه دستگاه نمی‌شود) شعور نوعی گناه فطری^۴ است، که ارتکاب بدان موجب نگرشی نادرست نسبت به زندگی می‌شود و در نتیجه نمی‌توان آن را چنان که هست دید، زندگی باید به دوره پیش از عقل بازگردد و خود را با نوعی بازگشت در سطح شعور حیوانی یا گیاهی قرار دهد، یا حتی پایین‌تر، در سطح شعور تک یاخته - یعنی در شرایطی که مادیت^۵ تقریباً در مرز نابودی قرار می‌گیرد. آیا چنین بازگشتی برای شکلی از زندگی که شعور را بسط داده و خود را در ماده پیچیده، ممکن است؟ شاید این امر برای موجوداتی که در مرحله آغازین حیات هستند ممکن باشد، ولی مطمئناً برای انسان که به

1. distributive experience

۲. *Creative Evolution*، ص 35-36

3. system

4. original sin

5. materiality

سبب سازمندی^۱ به شدت پیچیده‌اش به لحاظ تکاملی در مرتبه‌ی بسیار برتر قرارداد دارد، غیرممکن است. اما به فرض که با تلاشی ناشی از احساس همدردی^۲ بتوان چنین کرد و خود را درست در نقطه‌ی قرارداد که مادیت پدیدار می‌شود، آنگاه این عمل مبتنی بر همدردی چه حاصلی خواهد داشت؟ همه آنچه که از دستگاه فلسفی برگسون حاصل می‌آید فرضیه‌ی است صرف که باید پس از مطالعه تجربی واقعیات مکتوم در تکامل تایید کنیم.^۳

درخور توجه است که نظر برگسون درخصوص عقل با همه ناتوانیش در فهم حقیقت و واقعیت به عنوان یک جریان کلی، بسیار پیش از وی مورد بحث قرار گرفت. اقبال ایبائی از بیدل (۱۷۲۰-۱۶۶۴) را در این زمینه همراه با ترجمه انگلیسی و شرح آن [در رساله‌ی تحت عنوان مطالعه بیدل در پرتو اندیشه برگسون] نقل کرده است. او در این مورد چنین توضیح می‌دهد: «عقل ما فقط می‌تواند ظاهر واقعیت را فهم کند و هرگز نمی‌تواند به درونش راه یابد. این موضوعی است که بیدل مدام بر آن تأکید دارد:

موج و کف، مشکل که گردد محرم قعر محیط

عالمی بی‌تاب تحقیق است و استعداد نیست^۴»

(توضیح مصرع دوم: یک دنیا برای بی‌بردن به ماهیت حقیقت بی‌تاب است، منتهی انسانی که این کاره باشد پیدا نمی‌شود).

علوم طبیعی که مسلح به مقولات منطقی می‌باشند، با عقلانی کردن حقیقت^۵ آن را تکه پاره می‌کنند. چنین معاینه‌ی چیزی جز کالبد شکافی

1. organism

۲. sympathy، مصطلح برگسون است که در صفحات آینده به تفصیل شرح شده.

۳. *Creative Evolution*، ص 37

۴. *Bedil in the Light of Bergson*، ص 21 و 22

5. the Real

واقعیت و حقیقت نیست که در نتیجه نمی تواند آن را به عنوان حرکتی پشتاز و زنده فهم کند:

این جمله دلایل که زتحقیق تو گل کرد

در خانه خورشید چراغان نجوم است^۱

(توضیح: علم حاصل از تحقیقات بشری در قیاس با حقیقت عالم همانند چراغ ستارگان در برابر خورشید است).
همچنین به نظر بیدل:

تنزیه ز آگاهی ما گشت کدورت

جان بود که در فکر خود افتاد و بدن شد^۲

(توضیح: آگاهی ما صفای مطلق را مکدر کرد - جان لطیف هم برای نفع خود به جسم کثیف تبدیل شد)
و باز می گوید:

حایلی نیست به جولانگه معنی هشدار

خواب پا، در ره ما سنگ نشان می باشد^۳

(توضیح: بدان که در عرصه حقیقت مانعی وجود ندارد - پای خوابیده - از حرکت سلب شده - هم در این مسیر نقش سنگ مسافت شمار را ایفاء می کند).
بیدل در این بیت همان استعاره‌ی را به کار می برد که برخی از برگسون پژوهان برای بیان اندیشه شان استعمال کرده اند، یعنی: سنگ مسافت شمار. شاعر می خواهد بگوید که قلب حقیقت تپشی جاودانه دارد، و آنچه به نظر می رسد که آن را از حرکت باز می دارد یا مانع آنست درواقع نقش سنگ مسافت شمار را دارد که موجب حرکت بیشتر می شود.

که تغافل می تراشد، گاه نیرنگ نگاه جلوه را آینه ما سخت رسوا کرده است^۴

۱- *Bedil in the Light of Bergson*، ص 21 و 22

۲- همان، ص 30.

۳- همان

۴- همان

(توضیح: این آینه - عقل - ماست که افسانه‌های فضیحت بار دربارۀ ماهیت حقیقت می‌گوید! - گاهی حقیقت را با بی‌خبری - تغافل - مطرح می‌سازد و گاه براساس خیال و پندار.)

بیدل می‌گوید: «اگر در وحدت حقیقت و واقعیت، به ظاهر دوگانگی می‌یابیم، فقط به سبب شیوه نگرش ما نسبت به آن است. ما آن را با عینک عقلمان می‌بینیم که در کار ادراک خلل می‌آفریند و ثنویت فاحشی را پدید می‌آورد که به هیچ روی در حقیقت و واقعیت وجود ندارد.^۱»

همانندی و دیدگاه واقعی

الف: عقل - منبع معرفت

برگسون عقل را دارای آن مرتبه‌یی نمی‌داند که اقبال برای آن قایل است، گرچه به نظر وی عقل منبع معرفت است ولی محدودیت‌های بسیار دارد. او می‌گوید عقل موجب معرفتی جدا از معرفت شهودی می‌شود. برگسون از عقیده فیلسوفانی که به دو نوع معرفت قایل‌اند، جانبداری می‌کند. «نخستین نوع به ظاهر نظر دارد و دیگری به باطن. آن یک مبتنی است بر دیدگاهی که انتخاب می‌کند و نمادی که به کار می‌گیرد، حال آن که این یک از دیدگاهی اخذ نمی‌شود و به هیچ نمادی متکی نیست. در مورد معرفت نوع نخست باید گفت که امری نسبی^۲ است، و درخصوص نوع دوم باید گفت به هر صورتی که ممکن باشد در پی کسب شناخت مطلق است.^۳»

اقبال نیز معتقد به نقش سودمند شناخت علمی است. همچنین او شهود و عقل را دو منبع معرفت می‌داند. ولی این موضوع، حرفی تازه نیست و از همین رو نباید پنداشت که اقبال در این مورد از برگسون پیروی کرده. قرآن معرف دو منبع شناخت است: انفس و آفاق. آن یک شعور باطنی انسان است

۱- همان، ص 31

2. relative

۳- *Introduction to Metaphysics*، نوشته Bergson، ص i

و این یک جهان خارجی طبیعت. بنا به گفته قرآن، خدا به انسان نیروی شنوایی و قلب عطا کرد^۱. همچنین بنا بر یک حدیث معروف «معرفت دو قسم است: معرفت قلبی، که مفید است، و معرفت لسانی که بی فایده است». همچنین تاریخ اندیشه تصوف آکنده از چنین دیدگاهی است.

۵- شهود

تفاوت

برگسون

الف: شهود، نوع برتر غریزه

برگسون، شهود را نوع برتر غریزه می داند. او می گوید، شهود «غریزه‌یی است که با قطع علایق، خود آگاه شده و می تواند به موضوع مورد نظرش بیندیشد و آن را تا بی نهایت گسترش دهد»^۲. به نظر برگسون شهود نمونه ساده و ممتاز معرفت ناشی از احساس همدردی^۳ است که با غریزه حشرات و حیوانات مطابقت دارد.

دکتر عشرت انور در کتاب مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال می نویسد «شهود از نظر برگسون اصولاً "همدردی عقلی"^۴ است. ولی اگر حقیقت را بخواهیم

۱- اشاره مؤلف به آیه ۹ سوره سجده است: «... وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ...» و شما را گوش و دیدگان و قلبها پدید آورد. ۲- *Creative Evolution*، ص ۱۸۶

3. sympathy

۴- intellectual sympathy شادروان فروغی در شرح این اصطلاح می نویسد «در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن یا به عبارت دیگر تعقل وصف عیش است و درون بینی تمام عیش. درون بینی ادراک حقیقت است، تعقل وصف و تعریف و رسم آن است؛ به وسیله درون بینی خود شیء را می توان دید، اما به تعقل از آثارش پی به وجودش برده می شود، و خلاصه درون بینی آن است که عاقل با معقول یکی شود نه این که عاقل معقول را تصور کند؛ باز در مقام تشبیه درون بینی مانند بیماری است که درد را حس می کند اما عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب می خواند و نظر به این تشبیه برگسون می گوید درون بینی همدردی عقلی است، یعنی عقل وقتی درون بین می شود که با مطلوب متحد و همدرد گردد...» سیر حکمت، ج ۳، چ اول، ۱۳۲۰، ص ۲۹۸

باید بگوییم که همدردی محض، شهود نیست، بلکه ما را در عروج به سوی شهود یاری می‌کند. شهود "ادراک بی واسطه" حقیقت است. ادراک دو عامل دارد: مدرک (ادراک کننده) و مدرک (ادراک شونده). همدردی صرف، تمایل به نفی مدرک دارد. برای آن که از یک شیء معرفت و شناخت عینی داشته باشیم - آن گونه که برگسون ما را به این فکر برمی‌انگیزاند - باید خود را از تمامی عوامل حافظه‌عاری سازیم. ولی این امر نهایتاً به معنای نفی خویشستن است، زیرا خود چیزی جز حافظه و خاطرات به هم پیوسته نیست.^۱

و یلدن کار شهود را چنین توضیح می‌دهد «شهود دیدگاهی مبتنی بر همدردی نسبت به حقیقت و واقعیت بدون حضور ماست که گویی ما را به درون آن وارد می‌سازد تا با آن یکی شویم و زندگی کنیم. شهود با این دیدگاه گستاخانه علمی در تضاد است که واقعیات^۲ و اشیاء را موجوداتی انتزاعی، خارجی و جدا افتاده از یکدیگر به شمار آوریم و براساس این فرض آنها را در برابرمان ردیف کنیم و پس از تجزیه و جداسازی و خردکردنشان، دوباره ترکیب کنیم.^۳»

این «شناخت ناشی از احساس همدردی»، استعداد یا «طرز تفکر» است، نه بارقه‌یی خودانگیخته برای درون‌نگری. فلسفه اخیر برگسون، خود برهانی مبرهن در این مورد است که گودج^۴ آن را به روشنی چنین شرح می‌دهد «برگسون سپس این دیدگاه را با دقت خاصی اصلاح کرد. او تأکیدش را بر خصیصه ادراکی^۵ شهود گذاشت تا حضوری بودن و بی‌واسطگی^۶ شناخت شهودی، و حتی آن را شیوه‌یی در تفکر خواند. از این رو شهود درخششی

۱- *Metaphysics of Iqbal* (مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال)، نوشته دکتر عشرت حسن انور،

ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات حکمت، ص ۵۲ و ۵۳

2. facts

۳- *the Philosophy of Chang of Henry Bergson* نوشته Wildon Carr، ص ۴۵

4. T.A.Goudge

5. cognitive character

6. immediacy

خودانگیخته و ناشی از درون نگری نیست، بلکه عملی است حاصل تلاش ذهنی. برای نایل آمدن به شهود باید از توجه به عمل که به طور طبیعی بدان گرایش داریم، باز ایستیم. این عمل نیاز به تمرکز فکری دارد. حتی وقتی مرفق به این عمل می‌شویم نتایج به دست آمده دیر نمی‌پایند. ولی عقل می‌تواند با به کارگیری "اندیشه‌های ملموس" که با تصورات^۱ کامل شده در انتقال نتایج مذکور تأثیری جزئی داشته باشد. "در این مقام، آنچه به کلام در نمی‌آید با تشبیهات و استعارات بیان می‌شود". در نتیجه معرفت حاصل از شهود در مجموع چنان نیست که به بیان درنیاید. و نیز به معنای دقیق، مطلق نیست، زیرا شهود فعالیتی پیش‌رونده است که می‌تواند عرصه خود را گسترده‌گی و عمق بی‌پایان ببخشد، ولی حدودش را می‌توان از پیش معین نمود^۲.

لازم به ذکر است که دکتر عشرت حسن انور در کتاب مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال این نظر را مربوط به فلسفه متأخر برگسون می‌داند و چنان که گذشت می‌گوید، به عقیده وی «شهود... اصولاً "همدردی عقلی" است، ولی اگر حقیقت را بخواهیم باید بگوییم که همدردی محض، شهود نیست، بلکه ما را در عروج به شهود یاری می‌کند. شهود "ادراک بی‌واسطه"ی حقیقت است. ادراک دو عامل دارد: مدرک و مدرک. همدردی صرف، تمایل به نفی مدرک دارد.... برگسون فقط حواشی خارجی شهود را درمی‌یابد و ماهیت اصلی آن را درک نمی‌کند^۳».

اقبال

ولی اقبال شهود را شکل برتر غریزه یا فقط نوعی همدردی عقلانی نمی‌داند. به نظر وی، شهود ادراک مستقیم حقیقت و واقعیت به نیروی قلب

1. images

۲- Encyclopedia of Philosophy، ص 291

۳- مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، صص ۵۲ و ۵۳

است. «قلب نوعی کشف و شهود یا درون‌نگری است که در کلام زیبای جلال الدین رومی، قوت از انوار خورشید می‌گیرد^۱ و ما را با جلوه‌هایی از حقیقت - متفاوت با آنچه از طریق ادراک حسی^۲ حاصل می‌شود - آشنا می‌سازد. این، چیزی است که بنا به گفته قرآن، "می‌بیند" و اگر مشاهداتش به درستی تفسیر شود، هرگز خطائی در آن راه ندارد^۳».

تفکر اقبال در این مورد مبتنی بر نصّ قرآن است. او می‌گوید، شهود مفهومی است که قرآن آن را به عنوان «فواد» یا «قلب» توصیف می‌کند. همان که خلقت همه چیز را نیکو کرد و خلقت انسان را از گل آغازید، و نژاد او را از مایه‌یی از آب پست کرد. آنگاه وی را پرداخت و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید و چه کم سپاس می‌دارید.

(سجده ۹-۷)

ب: شهود در انسان، بی‌دوام است

برگسون می‌گوید که شهود در انسان، بی‌دوام و زودگذر است، حال آن که در حیوانات دایمی و فراگیر است. او تأکید می‌کند که این امر منجر به نتیجه عقلی می‌شود شهود در انسان "رسوب" می‌کند و "ته‌نشین" می‌شود، ولی راهنمای حیوانات به حقیقت است. به نظر می‌رسد پیش از بحث درباره عقیده اقبال، بی‌فایده نیست که اعتبار این دیدگاه را مورد بررسی قرار دهیم. این دیدگاه به نظر اکثر منتقدان به تحقیق در نفی شهود است. نظرات یوآد در این مورد قابل تأمل است. او می‌گوید «بنابراین به جرأت می‌توان گفت در حالی که تکامل پیش می‌رود، این احساس ته‌نشین شده تدریجاً از بین می‌رود

۱- مقصود اقبال، احتمالاً باید، ابیات زیر از مثنوی مولانا باشد:

این برون از آفتاب و از سها	واندرون از عکس انوار علی
نور نور چشم، خود نور دل است	نور چشم از نور دلها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست	کو ز نور عقل و حس پاک و جداست

(دفتر اول، ۱۱۲۷-۱۱۲۵)

2. sense perception

۳- بازسازی، ص ۵۳

و قوه شهود می‌شود امتیاز ویژه حیوانات. از این استدلال می‌شود نتیجه گرفت که درک شهودی از ماهیت حقیقی واقعیت، از جمله درک فلسفه برگسون که فقط از ماهیت حقیقی سخن می‌گوید به‌مرور زمان در میان آدمیان از میان خواهد رفت.^۱

اقبال

ولی نظر اقبال اساساً متفاوت با برگسون است. به عقیده وی، شهود در انسان بسیار قوی است و کیفیت آن بسیار بیشتر از آن است که در حیوانات وجود دارد. ولی شور و جذبه^۲ که اموری مرتبط با قلب می‌باشند مقدر حیوانات نیستند که برگسون به ادراک شهودیشان مرتبه‌یی چنان رفیع بخشیده. شهود از نظر اقبال هرگز چیزی «ته‌نشین» شونده و «رسوب» کننده در وجود آدمی نیست که رفته رفته محو شود. بلکه پیوسته در انسان حضور دارد و رو به گسترش و بالندگی است. آدمی به سبب شهود، انسان کامل می‌شود که اقبال درباره‌اش در بال جبریل می‌گوید:

دست بنده مؤمن^۳ دست خداست غالب، کارآفرین، کارگشا و کارساز
چنین برداشتی، شکافی عظیم میان دیدگاه‌های برگسون و اقبال در مورد مفهوم شهود ایجاد می‌کند. از نظر برگسون، شهود خیزش حیاتی را که جریان حیات است به چنگ می‌آورد، حال آن که شهود مورد نظر اقبال خود غایی را. از این اختلاف نظر می‌توان دریافت که دیدگاه اقبال نسبت به شهود بسیار وسیع‌تر از برگسون است. شهود مورد نظر اقبال (تجربه دینی) به انسان کمک می‌کند تا شخصیتش را با جذب صفات الهی بسط دهد. بازگشت پیامبر از مرحله شهودی که برترین شکل شهود است «می‌تواند سرشار از مفاهیم نامحدود برای نوع بشر باشد»^۴. بازگشت او «بدان سبب است تا خویشتن را

۱- Introduction to Modern Philosophy نوشته C.E.M. Joad، ص 107

2. emotion & ecstasy

۳- بنده مؤمن: این ترکیب در اصطلاح‌شناسی اقبال به معنای انسان کامل است.

۴- بازسازی، ص ۶۳

وارد جریان زمان سازد، به امید آن که نیروهای تاریخ را زیر نظر و در اختیار گیرد تا به این ترتیب جهانی با آرمانهای نو بیافریند.^۱ [دریتی می‌گوید: چنان بازآمدن از لامکانش درون سینه او، در کف جهانش] و سپس در ادامه می‌افزاید، «برای عارف آرامش ناشی از تجربه اتحادی سرمنزل مقصود است، ولی برای پیامبر بیداری و آگاهی نیروهای روانی اوست که دنیا را تکان می‌دهد، این نیرو چنان است که می‌تواند جهان بشری را دگرگون سازد.^۲» ولی شهود از نظر برگسون چنین مفهوم گسترده و ژرفی ندارد.

اقبال با بحث در مورد نظریه شهود برگسون، نتیجه می‌گیرد که «این شهود، نوعی بینش عرفانی نیست که آدمی در حالت جذبه به آن نایل می‌شود. بنا به گفته برگسون، شهود مورد نظر وی نوعی اندیشه ژرفتر است. زمانی که لوروی^۳ به برگسون اظهار داشت: میان اندیشه ذهنی^۴ و اندیشه عینی^۵ تضاد حقیقی وجود دارد، برگسون در پاسخ گفت، "به عقیده من این همان عقل‌گرایی^۶ است" برگسون می‌گوید، "دو نوع عقل‌گرایی وجود دارد، یکی عقل‌گرایی حقیقی که به اندیشه‌های حوزه خود زندگی می‌بخشد و دیگری کاذب که اندیشه‌های زنده را در مفاهیم جامد ساکن می‌سازد تا با آنها همانند مهره‌هایی بازی کند." بنا به گفته برگسون عقل‌گرایی حقیقی با حذف عنصر مکان از تصورات نسبت به "استمرار محض" حاصل می‌شود، درست همان‌طور که دانش طبیعی عنصر زمان را در بررسی واقعیت و حقیقت خارجی کنار می‌نهد.^۷»

اقبال در ادامه این بحث می‌گوید شهود مورد نظر برگسون «چیزی بیش از بارقه نبوغ نیست که گاه به صورت نظریه اظهار می‌شود، در حالی که بلافاصله

۲- همان، ص ۲۱۷ و ۲۱۸

۱- بازسازی، ص ۲۱۷

3. M.Le Roy

4. intellectual thought

5. thought lived

6. intellectualism

۷- *Bedil in the Light of Bergson*، ص ۲۲ و ۲۳

فقط با چند واقعیت رویارویم. برگسون اظهار می‌دارد که شهودش با تمام پیچیدگیهای ملموس آن، از طریق ارتباط طولانی و روشمند با واقعیت برای ما حاصل می‌شود. به نظر من چنان می‌آید که شهود برگسون به هیچ روی ضرورتی برای دستگاه فلسفی او ندارد و به سادگی می‌تواند از آن جدا شود بی آن که لطمه‌یی به دیدگاه اصلی وی وارد آورد، این شهود در تجزیه و تحلیلی دقیق، خود را به صورت نوعی تجربه‌گرایی با صبغه ایده‌گرایی عیان می‌سازد؛ به نظر می‌رسد چنین اندیشه‌یی دیر نخواهد پایید. ولی من با شهود، به این معنا که فرضیه‌هایی کارآمد ارائه دهد، مخالفتی ندارم، مشکل زمانی پیش می‌آید که به عنوان دیدگاهی برآورنده تمامی نیازهای فطرت ما مطرح می‌شود.^۱ تردیدی نیست که نظرات اقبال مبتنی بر تعالیم اسلامی است. شهود در اسلام به نور خدا تشبیه شده. در مورد بینش روحانی، حدیثی نقل شده که درخور تأمل است.

«از بینش مؤمن بترسید، همانا که او با نور خدا می‌بیند»^۲.

ولی شهود عقلانی برگسون به چنین مرتبه والایی نمی‌رسد. احتمالاً به همین دلیل است که اقبال در ضرب کلیم یکی از سادات را اندرز می‌دهد که از برگسون تبعیت نکند و «به یک سید فلسفه زده» به وضوح می‌گوید:

اگر خودی خویش را از دست نمی‌دادی

حلقه به گوش برگسون نمی‌شدی

صدفی که هگل دارد، خالی از گهر است

وافکارش سراسر خیال بافی و عاری از حقیقت

مسأله این است که چه طور می‌توان زندگی را استحکام بخشید

و چگونه باید خودی را از قید زمان رهانید

انسان در جستجوی ثبات و دوام است

۱- مأخذ پیشین، ص 37-38

۲- نقل شده در *The Doctrine of the Sufis* نوشته A.J. Arbury، ص 171

و در پی دستوری برای زندگی کردن،
 دستوری که شام عالم را صبح گرداند
 و اذان مرد مؤمن بانگ آفاق شود
 نیاکاتم سومناتی بودند
 و اجدادم لات و منات را می پرستیدند
 تو از اولاد سید هاشمی^۱ هستی
 و من برهمن زاده‌ام
 اندیشه‌های فلسفی در آب و گلم رسوخ کرده
 و در ریشه‌های قلبم مکتوم است
 گرچه اقبال، بی هنر است
 ولی با ریشه‌های فلسفه به خوبی آشناست
 شعله‌ای که از جنون تو سر برآورده، سوزی ندارد
 این نکته دل فروزم را در گوش کن که:
 عقل، انسان را از حضور قلب دور می‌دارد،
 و فلسفه را از زندگی حقیقی
 «دل در سخن محمدی بند
 ای پور علی ز بوعلی^۲ چند؟
 چون دیده راه بین نداری
 قائد قرشی به از بخاری^۳»

۱- سید هاشمی: پیامبر (ص)

۲- بوعلی: ابن سینا، در شعر اقبال نماد فلسفه، منطق، عقلانیت، در مجموعه افکار در قطعه‌بی تحت عنوان «حکمت و شعر» می‌گوید:

بـوعلی انـدر غـبار نـافه گـم	دست رومی پرده‌ی محمل گرفت
ابن فروتر رفت و تا گوهر رسید	آن به گردابی چو خس منزل گرفت
حق اگر سوزی ندارد حکمت است	شعر می‌گردد چو سوز از دل گرفت

۳- قائد قرشی: پیامبر (ص). بخاری: بوعلی. دو بیت اخیر از خاقانی شروانی تضمین شده.

همانندی و دیدگاه واقعی

ولی با این همه، برخی از دیدگاههای مهم اقبال شباهت چشمگیری با برگسون دارد. برای مثال: الف) برتری معرفت شهودی بر شناخت عقلی، ب) و بی درنگ به هدف رسیدن شناخت شهودی.

الف: برتری معرفت شهودی

برگسون معتقد است که معرفت شهودی بر شناخت عقلی تفوق دارد. از طریق شهود است که می توان به مرکز موضوع مورد نظر وارد شد.^۱ عقل فقط نگاهی ظاهری به امور دارد.

اقبال نیز، چنان که پیشتر اظهار شد، معتقد به تفوق شهود است. ولی نیازی نداشته این اندیشه را از برگسون اخذ کند. تقریباً همه عارفان درک شهودی را برتر از معرفت عقلی می دانند.

به نظر بیدل نیز فقط شهود می تواند از عهده تجربه حقیقت و واقعیت برآید. او می گوید:

یک دو نفس خیال باز، رشته شوق کن دراز

تا ابد از ازل بتاز، ملکِ خدات زندگی^۲

(توضیح: برای یکی دو لحظه فکر را رها کن، و رشته همدلی را امتداد بده - سپس در قلمروی وسیع حیات خدایت، از ازل تا ابد آزادانه بتاز.)

اقبال در شرح این بیت می گوید، «در لحظه های شهود است که ما با گذشت سریع زندگی عجین می شویم».^۳

همچنین بیدل این پرسش را مطرح می سازد که «پس بهترین روش برای شناخت حقیقت کدام است؟ او خود در پاسخ می گوید:

۱- *The Masterpieces of World Philosophy*، نوشته Frank N. Magill، ص 750

۲- *Bedil in the Light of Bergson*، ص 26

۳- همان

بیدل! نشوی بی خبر از کشف کرامات اینجاست که عنقاته پاگشت مگس را^۱
 (توضیح: ای بیدل در خویشتن بنگر! این همان جایی است که عنقا^۲ به
 چنگ مگس می افتد.)

کاملاً روشن است که اقبال ملهم از مولوی است. وقتی او در پیام مشرق
 (نقش فرنگ) از سردرگمی فلسفه هگل آزرده می شود، مولوی [پیر یزدانی]
 در عالم خواب بر او ظاهر و متذکر می شود که با خرد نمی شود راه عشق را
 طی کرد. او این مضمون را در قطعه‌ی با عنوان «جلال و هگل» چنین به نظم آورده:

می‌گشودم شبی به ناخن فکر	عقده‌های حکیم آلمانی
آن که اندیشه‌اش برهنه نمود	ابدی را ز کسوت آنی
پیش عرض خیال او گیتی	خجل آمد ز تنگ دامانی
چون به دریای او فرو رفتم	کشتی عقل گشت توفانی
خواب بر من دمید افسونی	چشم بستم ز باقی و فانی
نگه شوق تیزتر گردید	چهره بنمود پیر یزدانی
آفتابی که از تجلی او	افق روم و شام نورانی
شعله‌اش در جهان تیره نهاد	به بیابان چراغ رهبانی
معنی از حرف او همی روید	صفت لاله‌های نعمانی
گفت با من: چه خفته‌ای برخیز	به سرابی سفینه می‌رانی

به خرد راه عشق می‌پویی؟

به چراغ آفتاب می‌جویی؟

ب: شهود و حضور

از نظر برگسون، شهود حقیقت را به صورت یک کل تقسیم‌ناپذیر ادراک
 می‌کند، همان‌طور که ما همدردی را به صورت یک احساس کلی درک

۲- عنقا: در عرفان نمادی برای حقیقت است.

۱- مأخذ پیشین، ص 22

می‌کنیم که مافوق مجموع قضایای حاشیه‌ئی جدا و منفک از آن است. «هر آهنگی یک کل منفرد غیرقابل تقسیم است که آهنگساز آن را می‌آفریند و نوازندگان آن را فهم می‌کنند، نه آن که مجموعه‌یی از صداها یا مجزا باشد که در هر زمان بتوان تفکیکشان کرد. این کل منسجم، بی‌واسطه و شهودی فهم می‌شود،^۱» که اقبال آن را «کلیت تجزیه‌ناپذیر^۲» می‌نامد و آن را به درستی یکی از ویژگیهای تجربه عرفانی می‌داند. به نظر وی شهود یا حالت عرفانی «ما را با تمامی گذرگاه حقیقت مواجه می‌سازد. به نحوی که همه‌ی انگیزه‌های گوناگون در یکدیگر مستحیل می‌شوند و یک واحد غیرقابل تجزیه را شکل می‌دهند که تمایل معمولی ذهن و شیء در آن وجود ندارد.^۳» ولی این دیدگاهی است که حتی یک نوآموز فلسفه دینی، تقریباً در تمام ادیان، می‌داند که این دیدگاه برگسون منحصر به فرد نیست. ویلدن کار درست می‌گوید که «شهود که امور موثق یا کیفیاتی از آنها را برای ما عیان می‌سازد، احساسی تازه نیست. وجهی از وجود خودآگاهی است که در هر فلسفه‌یی مطرح شده. آنچه در نظریه برگسون تازگی دارد تأکیدی است که او بر شهود می‌گذارد به اضافه این دیدگاه که امکان یافتن راه حل معمای عقل در آن قرار دارد. تشخیص این که چیزی به نام شناخت حضوری وجود دارد که مقدم بر عقل است و اساس آن را شکل می‌دهد، یا جوهر عقل استدلالی و همراه با آن است، حرف تازه‌یی نیست. آنچه جدید است ترغیب به شناخت حضوری است نه روی برگرداندن از آن به منظور تبعیت از روش علمی به امید یافتن حقیقتی ژرفتر و غنی‌تر در مفاهیم عقلی؛ یعنی قالبهایی که عقلمان حقیقت را در آن جای می‌دهد، ولی استفاده از شهود برای به چنگ آوردن خود حقیقت به معنای ساختن وسیله‌یی فلسفی از شهود و یافتن روشی فلسفی در آن است.^۴» از این روست که مولوی به درستی می‌گوید «اسرار خدا» را عشق درک می‌کند. «مولوی.... شناخت حضوری را پیوسته عشق می‌نامد....»

۱- *Creative Evolution*، ص 186

۲- بازسازی، ص ۵۷

۳- همان

۴- *The Philosophy of Change*، ص 45

علت عاشق ز علتها جداست عشق اصطربلاب اسرار خداست
عاشقی‌گر زاین سروگزان سراسر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
(دفتر اول، ۱۱۲-۱۱۰)

II. عالم

۱ - وجوه اصلی

تفاوت

برگسون

الف: حیات و ماده

از نظر برگسون، حیات و ماده دو اصل متفاوت‌اند. بنا به گفته وی خیزش حیاتی مایه زندگی و انگیزه استمرار بی‌پایان است، ولی تداوم آن بی‌وقفه نیست. این وقفه حرکت را مثل جمع شدن فنر به عقب می‌کشاند. این حرکت معکوس، ماده است که نسبتاً ساکن است. برگسون می‌گوید، «حیات در واقع حرکت است، مادیت حرکتی واژگون است، هر یک از این دو حرکت بسیط است، ماده که جهان را شکل می‌دهد به سبب آن که جریانی تقسیم‌ناپذیر است و نیز حیات جاری در آن که غیرقابل تقسیم است در مسیر حرکتش موجودات زنده را ایجاد می‌کند. از این دو جریان، دومی مغایر اولی است، ولی با این حال، اولی چیزی از دومی اخذ می‌کند»^۱.

این دیدگاه در مورد حیات و ماده، و بخصوص دوگانگی میان آنها، سبب انتقاد تند بسیاری از منتقدان شد که به حق بوده است. به عقیده کولینگ وود^۲

۱- *Creative Evolution*، ص 263

۲- Robin George Collingwood (۱۸۹۹-۱۹۴۳) انگلیسی. از پیروان تاریخ‌گرایی و ایده‌گرایی تاریخی. به عقیده آنان در هر موضوعی حرف اول را تاریخ می‌زند. اینان انسان، طبیعت روحانی وی و خودشناسی را محور دیگر موضوعات دانستند و آنها را در اولویت قرار دادند. بنا به گفته کولینگ وود «وظیفه فلسفه بررسی منتقدانه اشکال مختلف تجربه بشری

ثنویت حیات و ماده در فلسفه برگسون تقلیل‌ناپذیر است. این دوگانگی به صورتی از هم گسیخته باقی می‌ماند.^۱

علامه خواندمیری می‌گوید: «چگونه ممکن است چیزی که خود جنبه فرعی دارد بتواند مانع جریان چیزی مثل خود بشود؟ مگر این که فرض شود ماده بر حیات مقدم است، در غیر این صورت نمی‌تواند وظیفه ضروری ممانعت را انجام دهد.^۲»

یوآد نیز تحلیلی از تصور برگسون در مورد حیات و ماده دارد، او می‌گوید «ماده باتوجه به وقفه^۳ جریان واقعیت، به عنوان حرکتی معکوس شرح شده. ولی تا چیزی وقفه ایجاد نکند، وقفه‌یی وجود نخواهد داشت. پس آن چیزی که وقفه ایجاد می‌کند چیست؟ آن چیز جریان نمی‌تواند باشد، زیرا جریان فقط می‌تواند خود را با ایجاد مانعی در خود قطع کند، و آنگاه مانع، وقفه‌یی خواهد بود که [جریان] در صدد توضیح آن برمی‌آید، همچنین [آن چیزی که وقفه ایجاد می‌کند] ماده نمی‌تواند باشد، زیرا ماده مقدم بر وقفه است و بنابراین، وقفه نمی‌تواند علت به وجود آمدن ماده باشد. پس به این فرض کشانده می‌شویم که بذرهای تقسیم در خود واقعیت است و به جای آن که حدوثی بی‌نقش^۴ باشد، رنگارنگ و منسجم است؛ و نیز به عوض آن که تغییر محض باشد شامل عناصری است بجز تغییر که می‌توانند [جریان] تغییر را قطع کنند.^۵»

به علاوه، چنین دیدگاهی در مورد ماده و حیات از نظر کولینگ‌وود نام

است». برای اطلاع بیشتر ر.ک: اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، ص ۲۰۸ به بعد.

۱- نقل از: *The Idea of Nature* نوشته Gollingwood در کتاب *Poet-Philosopher*

Iqbal Pakistan of نوشته S.Alam Khundmiri ویراسته Hafeez Malik، ص 256

۲- همان

3. interruption

4. a featureless becoming

۵- *Introduction to Modern Philosophy*، نوشته C.E.M.Joad، ص 104-105

دیگری است برای ایده‌گرایی ذهنی^۱. او می‌گوید «اگر ما به طور جدی نمی‌توانیم نظریه کانت را بپذیریم که طبیعت محصول فعالیت فکری عقل بشر است از آن روست که مطمئنیم ضد آن به حقیقت نزدیکتر است، آنگاه چگونه می‌توانیم نظریه مشابه برگسون را بپذیریم که جهان طبیعت حاصل فعالیت خود خلاق حیات است؟ این شکل جدید ایده‌گرایی ذهنی است که درباره‌اش باید همان سخنی را گفت که هیوم درباره برکلی گفت و آن این که دلیل باید چنان باشد که پرسش بریانگیزد، در غیر این صورت عقیده‌یی استوار پدید نخواهد آمد^۲».

اقبال

اقبال به عکس دیدگاهی واحد در مورد حیات و ماده دارد. او واقعیت را روحانی می‌داند. بنا به گفته وی هیچ ثنویتی میان حیات و ماده وجود ندارد. اقبال یک موحد روحی^۳ است. از نظر برگسون واقعیت همان خیزش حیاتی است، یعنی حیات خلاق، حال آن که بنا به گفته اقبال، حقیقت و واقعیت همان خدا یا من غایی است که روحانی است. ماده نیز در مرتبه‌یی فروتر، من یا خود است. او می‌گوید، «واقعیت اساساً روحانی است. ولی، البته، روح درجاتی دارد... گفتم که تصورم از حقیقت نهایی همان من است، اکنون بیفزایم که من‌ها فقط از من نهایی نشأت می‌گیرند. نیروی خلاق من نهایی که عمل و اندیشه در آن یکسان است، به صورت واحدهای من عمل می‌کنند. جهان در تمام جزئیاتش از حرکت مکانیکی یعنی آنچه را که اتم ماده می‌نامیم گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، مفهوم "من بزرگم" را در خویش متجلی می‌سازد. هر ذره‌یی از نیروی الهی، هرچه قدر هم که در سطح نازلی از

1. subjective idealism

۲. Iqbal : Poet - Philosopher of Pakistan، ص 258

3. spiritual monist

مراتب وجود باشد، باز یک من به شمار می آید. ولی در آنچه اصطلاحاً به نام خودی می شناسیم، مراتب و مقاماتی وجود دارد.^۱»

همچنین اقبال خدا را شامل مطلق می داند که طبیعت سنت^۲ اوست. او می گوید «آنچه را که ما طبیعت یا غیر خود می نامیم تنها لحظه‌ی زودگذری در حیات خداوند است. خودیت^۳ او غیر وابسته است و مستقل؛ اصلی و مطلق است. برای ما غیر ممکن است که بتوانیم از چنین خودی آن تصویری را که دلخواه ما است، داشته باشیم... اکنون باید گفت خود بدون خصلت^۴، یعنی خودی که کیفیت و روشی همناخت با رفتارش نداشته باشد، قابل فهم نیست.... طبیعت توده‌یی از مادیت صرف نیست که خلاء را اشغال کرده باشد. ساختمانی از رویدادها و شکل و کیفیت سازمان یافته‌ی رفتار است که به سبب همین سازمان داشتن به خودغایی مربوط و متصل می باشد. ارتباط طبیعت با خود الاهی مانند رابطه‌ی خصلت آدمی با من اوست. قرآن در یک فراز برجسته و روشن آن را آیت و سنّة الله می داند^۵ که ما با وضع و موقعیتی این چنین، آن را از دیدگاه بشری خویش به فعالیت خلاق من مطلق تعبیر می کنیم^۶». بنابراین دوگانگی حیات و ماده «در یگانگی خدا که شخصیتش محیط مطلق^۷ است جذب شده.» طبیعت از نظر اقبال، به خلاف برگسون، واقعیتهای متفاوت نیست، بلکه خودش سازمند^۸ است و به صورتی سازمند نیز با خدا مرتبط است.

ب - عالم بی هدف

دانستیم که بنا به گفته برگسون، خیزش حیاتی اراده‌یی کور و هدایت

۱- بازسازی، ص ۱۳۷

2. habit

3. I amness

4. character

۵- احزاب: ۳۸ و ۶۲، فاطر: ۴۲، فتح: ۲۳ ۶- بازسازی، ص ۱۱۳ و ۱۱۴

7. all embracing

8. organic

ناشده است و همچنین اراده بشری هیچ هدف یا مقصودی در پیش ندارد. به علاوه، عالم را که خیزش حیاتی در آن جاری است غایتمند نمی‌داند، بلکه آن را جریان یا جوشش دائمی می‌داند که هیچ هدفی در پیش ندارد. او می‌گوید «سخن گفتن از هدف یعنی اندیشیدن به یک الگوی از پیش موجود که فقط باید تحقق یابد».^۱

اقبال

به عقیده اقبال، عالم هدفمند است و عرصه‌یی است برای آینده‌نگری تحول هماهنگ شخصیت بشری. در مثنوی رموز بی خودی می‌گوید:

ماسوی از بهر تسخیر است و بس سینه او عرصه‌ی تیر است و بس
از گن حق ماسوی شد آشکار تا شود پیکان تو سندان‌گذار
(ابیات ۶۹۱ و ۶۹۲)

ای که از تأثیر افیون خفته‌یی عالم اسباب را دون گفته‌یی
خیزو واکن دیده مخمور را دون مخوان این عالم مجبور را
غایتش توسیع ذات مسلم است امتحان ممکنات مسلم است
(ابیات ۷۰۳-۷۰۰)

اقبال می‌گوید: «بنا به گفته قرآن.... جهان پایانی خطیر و جدی دارد و واقعیتهای تغییر پذیرش وجودمان را وادار به قبول صورتهای تازه می‌کند. تلاشهای فکری نه تنها موانعی را که توسط جهان به وجود می‌آید از میان برمی‌دارد، بلکه زندگیمان را غنا و استحکام و بینشمان را حدت می‌بخشد و به این ترتیب آماده‌مان می‌سازد تا ماهرانه به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شویم. همین برخورد عقلانیمان با جریان زمانی^۲ و ناپایدار اشیاء است که ما را به بینش عقلانی غیرزمانی^۳ و پایدار می‌کشاند».^۴

۱- *Creative Evolution*، ص ۵۴

2. temporal

3. non-temporal

۴- بازسازی، ص ۵۱

نظری که اقبال به تأکید در مورد غایتمند بودن عالم ارائه می‌دهد به سادگی در قرآن قابل ردیابی است، چنان که در بازسازی اندیشه نیز آیاتی با مضمون یاد شده نقل می‌کند:

در خلقت آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد
عبرت‌هاست؛ کسانی که خدا را، ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند
و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند [و گویند] پروردگارا این را بیهوده
نیافریده‌ای...^۱

(آل عمران ۱۹۰ و ۱۹۱)

و باز در جای دیگر:

و آسمان و زمین و هر آنچه میانشان هست به بازی نیافریدیم، آنها را جز
به حق (هدفی خطیر) نیافریده‌ایم، ولی بیشترشان نمی‌دانند.^۲

(دخان ۳۸ و ۳۹)

همانندی و دیدگاه واقعی

شبهات بارزی که می‌توان در دیدگاههای اقبال و برگسون یافت، نخست
مربوط است به: فلسفه تغییر^۳، و دیگری: رشد، حرکت و گسترش عالم که
عملکردهایش از پیش رقم نخورده.

الف: فلسفه تغییر

برگسون، تغییر را در عالم امری بنیادی می‌داند. به نظر وی واقعیت در
قیاس با تجربه خود آگاه ما یعنی: حدوث و تغییر^۴. او می‌گوید «هیچ احساس،
اندیشه، و اراده‌یی وجود ندارد که در هر لحظه دستخوش تغییر نشود؛ اگر
حالتی ذهنی^۵ از تغییر باز ایستد، جریان استمرارش متوقف خواهد شد.^۶»

۲- همان

۱- بازسازی، ص ۴۴

3. philosophy of change

۴- Creative Evolution، صص 15، 7-5، 1

5. mental state

۶- Creative Evolution، صص 1-2

حتی در مورد ادراک بصری یک شیء خارجی بی حرکت هم تغییر دائمی وجود دارد. از همین رو می‌گوید «شیء ممکن است به همان سان باقی مانده باشد، ممکن است آن را از همان سمت، از همان زاویه و در همان نور ببینیم، ولی با این حال تصویری که اکنون از آن داریم متفاوت از آن چیزی است که لحظه‌ی پیش داشتیم... حقیقت این است که ما بی وقفه تغییر می‌کنیم [و به حالت‌های مختلف می‌رویم]، بنابراین خود حالت چیزی جز تغییر نیست^۱».

اقبال نیز بر این باور است که همه چیز در عالم تغییر می‌کند. او در منظومه اردوی بانگ در با فصاحتی کم نظیر به این موضوع اشاره می‌نماید و می‌گوید: فقط تغییر، جاودان است. همچنین از نظر اقبال، آینده در قیاس با تجربه خودآگاه «بدان سان که تحلیل برگسون از تجربه خودآگاه ارائه می‌دهد، چیزی کاملاً بی اعتبار نیست^۲». به سبب چنین بینشی است که او بی هیچ تردیدی از برگسون جانبداری می‌کند که باتوجه به تجربه خودآگاه گفته است «از حالتی به حالت دیگر می‌روم، گرم یا سرد هستم. شادمان یا غمگین می‌باشم. یا بی‌کارم. به آنچه در پیرامونم وجود دارد می‌نگرم یا دلم جای دیگر است. حسیات، احساسات، امیال، تصورات و مانند اینها تغییراتی هستند که هستی و وجود من به هر یک از آنها تقسیم شده و هرکدام به نوبه خود رنگی به آن می‌زنند. پس من بی وقفه در تغییرم^۳». اقبال نتیجه می‌گیرد که «بنابراین در حیات باطنی و درونی من هیچ چیز ایستا نیست، تمام آن، تحرک مدام است، جریان متواتر حالتهاست، حرکتی است پیاپی که هیچ سکون و جایی برای درنگ در آن نیست^۴».

این شباهت اتفاقی است. تردیدی نیست که اقبال در این مورد نیز از قرآن ملهم است. او می‌گوید عالم مستعد تغییر است. «ژرفایش را بکاوید، شاید رؤیای زایشی تازه آرمیده باشد^۵». او در تایید این گفته آیه‌ی از قرآن نقل می‌کند:

۲- بازسازی، ص ۱۰۹

۴- همان، ص ۹۹

۱- *Creative Evolution*، ص 2

۳- همان، ص ۹۸ و ۹۹

۵- همان، ص ۴۵

بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه خلق را آفرید، پس آنگاه خدا
آفرینش واپسین (جهان دیگر) پدید می‌کند.

(عنکبوت ۲۰)

و باز در ارتباط با همین موضوع آیه‌ی دیگر از قرآن نقل می‌کند:
او در خلقت هر چه بخواهد می‌افزاید.^۱

(فاطر: ۱)

ب: عالم بالنده

برگسون از فلسفه‌اش در باب تغییر نتیجه می‌گیرد که عالم متحرک^۲، بالنده
و در فرایند حدوث است. اشیاء در هر لحظه به هستی می‌آیند. برگسون عالم
را فرایندی از تحول خلاق وصف می‌کند؛ حدوثی که چیزهای تازه در آن
پدید می‌آیند. علت این امر، طبیعت خلاق عالم است. او می‌گوید، «عالم
ساخته نشده، بلکه مدام در حال ساخته شدن است. شاید با اضافه شدن
دنیا‌های جدید، به‌صورتی بی‌پایان در حال رشد است»^۳.

اقبال نیز بر همین نظر است. او می‌گوید «جهان به گونه‌ی شکل یافته که
قابل گسترش است». این جهان «چنان نیست که بسته، محصولی به پایان
رسیده، بی‌تحرک و غیرقابل تغییر باشد»^۴.

در اینجا نیز اقبال به قرآن روی می‌آورد. او صراحتاً می‌گوید «به عقیده‌ی
من نظری بیش از این با جهان‌بینی قرآن در تغایر نیست که عالم را طرح
صورت پذیرفته‌ی ناپایدار از پیش تصور شده‌ای بدانیم. چنانچه پیش از این
متذکر شده‌ام، بنا به گفته قرآن، عالم مستعد افزونی است. عالمی است
نموکننده و نه محصولی که از پیش کامل شده باشد و خالقش آن را در اعصار
گذشته رها کرده و اکنون چونان توده‌ی مرده‌ی از مواد که زمان، اثری بر آن
نمی‌گذارد و بالمآل هیچ و پوچ است، دراز به دراز در فضا افتاده باشد»^۵.

۱- بازسازی، ص ۴۵

2. moving

۴- بازسازی، ص ۴۵

۳- Creative Evolution، ص ۲۵۵

۵- همان، ص ۱۱۱ و ۱۱۲

۲- تحول

تفاوت

برگسون

الف: نظریه فرایند تحول

نظریه برگسون در خصوص تحول چند بعدی است و این معنا را می‌دهد که «نیروی حیات در هر مسیری از تحول موجودات زنده محفوظ است، علت انواع متعدد آنان است، تیره^۱ های جدید را می‌آفریند، و هر چه که بیشتر پیش می‌رود، بیشتر خود را تقسیم می‌کند^۲». بنا به گفته برگسون عالم، یعنی جریان، تحول و حرکت. حرکت را انگیزه حیاتی که نیرویی کور در پس پشت تحول است هدایت می‌کند تا مسیرهایش را خود به خود ایجاد کند. شروع این حرکت بر کره ارض از پروتوپلاسم^۳ اولیه بوده است. انگیزه حیاتی از مسیرهای مختلف گیاهان و حیوانات عبور کرد و در حال گذر ماده غیرآلی^۴ را جذب، و موجودات آلی^۵ را ایجاد نمود. انگیزه حیاتی در گیاهان سست شده و به خواب رفته، ولی نه آن که آنها مانند سنگ عاری از شعور باشند. انگیزه حیاتی در دیگر مسیر از میان حیوانات گذشت که می‌توانند پرسه بزنند و غذایشان را بیابند. تحول در این جهت در چهار مسیر اصلی پیش رفته است «دو مسیر از این چهار، به ترتیب در جانوران خارپوست^۶ (نظیر ستاره دریایی) و نرم‌تنان^۷ پایان می‌گیرند که به بن‌بست رسیدند؛ زیرا این موجودات در غلاف، پوسته و لاک محصور بودند و در نتیجه حرکتشان دشوار، و

1. species

۲- *Dictionary of Philosophy*، تألیف Dagobert & Runes، ص 37

۳- پروتوپلاسم: ماده سیال و بی‌رنگ زنده سلولهای گیاهی و جانوری که سطح آن دارای نیروی کششی خاصی است و آن را از جاری شدن محفوظ می‌دارد و موجب حفظ آن در برابر مایعات دیگر می‌شود.

4. inorganic

5. organisms

6. echinoderms

7. molluscs

خوابشان اندک بود؛ البته این خواب مثل خواب گیاهان خیلی عمیق نبود. جانوران مفصل‌دار^۱ (نظیر حشرات) و مهره‌داران^۲ در مسیر موفق‌تری حرکت کردند: آنها توانستند زره دیرین را به دور اندازند و آزادانه حرکت کنند. بنابراین، انگیزه حیاتی دو نوع خودآگاهی متفاوت کسب نمود: یکی غریزه که در مورچگان و زنبورها بسیار پیشرفته است؛ و دیگری شعور که در مهره‌داران، بخصوص در انسان وجود دارد^۳.

اقبال

ولی نظریه اقبال در مورد تحول و تکامل، به عکس، جامع است. به نظر وی ماده ساکن وجود ندارد. موجودات حتی در پایین‌ترین مراتب نیز دارای خودی می‌باشند. او می‌گوید که ماده «مجموعه‌یی از من‌های مرتبه‌دانی [است] که وقتی ارتباط و تأثیر متقابلشان به درجه‌ی معینی از هم‌نواختی و وحدت رسید، من برتری از میانشان پدیدار می‌شود^۴». همچنین به نظر وی، خودی در هر چیزی از کمترین شیء گرفته تا برترین آن به درجات متفاوت وجود دارد. از همین رو می‌گوید «جهان در تمام جزئیاتش از حرکت مکانیکی یعنی آنچه را که اتم ماده می‌نامیم گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، مفهوم "من بزرگم" را در خویش متجلی می‌سازد. هر ذره‌یی از نیروی الهی، هر چه قدر هم که در سطح نازلی از مراتب وجود باشد، باز هم یک من به شمار می‌آید^۵».

نظریه اقبال در مورد فرایند تحول و تکامل با فلسفه خودی او قرابت دارد. خود، منبع نمود ماده است که طبق نیازش غیرخود^۶ را شکل می‌دهد، یا به

1. arthropods

2. vertebrates

۳- *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 565

۵- همان، ص ۱۳۷

۴- بازسازی، ص ۱۸۹

6. not - self

عبارت دیگر، بدن براساس نیاز خود شکل می‌گیرد^۱. بنابراین آنچه ماده (نه به معنای ماده ساکن) را کامل و تبدیل به حیات می‌کند، خود است. همچنین، به نظر وی، چنان که پیشتر اشاره شد، نمود خودی دارای مراتبی است، «دستگاه موسیقی زندگی، آهنگی جز خودی نمی‌نوازد، نوایی که اندک اندک اوج می‌گیرد و در بشر به تکامل می‌رسد^۲». در جاویدنامه می‌گوید:

زندگی شرح اشارات خودی است لا والّا از مقامات خودی است
(بیت ۱۳۶۷)

ب: هدف تحول

چنان که دانستیم، به عقیده برگسون، عالم هیچ مقصود و هدفی ندارد. بنا به گفته برگسون در امر تحول نیز که محرک جریان حیات است، طبیعتاً هیچ مقصودی دنبال نمی‌شود. او می‌گوید «هرگز نمی‌توان آینده را به ضرر قاطع پیش‌بینی کرد^۳». برگسون در این مورد عقیده‌یی به غایت‌شناسی^۴ ندارد. به نظر وی در پس پشت تحول و تکامل هیچ هدفی وجود ندارد، زیرا «اظهار هر نظری در مورد هدف تحول از خلاقیت آن می‌کاهد^۵».

اقبال

ولی تحول از دیدگاه اقبال هدفمند است، زیرا خصلتاً هدفمند است. از این روست که او، چنان که پیشتر گفته شد، برای غایت‌شناسی اهمیت قایل

۱- یادآور نظریه لامارک (۱۷۴۴-۱۸۲۹) طبیعی‌دان فرانسوی است که معتقد بود اعضاء بدن هر جاندار متناسب با به کارگیری یا به کار نگرفتن آن تغییر می‌کند و نیز این تغییر به صورت ارث به فرزندان منتقل می‌شود. به نظر وی مثال بارز شکل‌گیری بدن بر اثر نیاز طبیعی در درازی‌گردن زرافه برای تغذیه از شاخه‌های تازه تردرختان مشهود است. ر.ک: پاورقی صفحه ۳۲۹

۲- بازسازی، ص ۱۳۷ و ۱۳۸

۳- *Creative Evolution*، ص ۵۴

4. teleology

۵- *Iqbal: Poet - Philosopher of Pakistan*، نوشته Alam Khundmiri، ص ۲۵۸،

نقل از *The Idea of Nature* نوشته Collingwood

است. ولی با این حال، نظر برگسون را تا حدی مورد تایید قرار می‌دهد و سپس ایراداتش را اظهار می‌دارد. او می‌گوید، «اگر مقصودمان از غایت، نتیجه‌یی پیش‌بینی شده باشد، یعنی هدف دور و تثبیت شده‌ای مورد نظر باشد که کل آفرینش بدان سو حرکت می‌کند به تحقیق فرایند جهان، یا حرکت و پویش عالم در زمان، تهی از غایت است. غایتی با چنین مفهوم به فرآیند جهان ارزانی داشتن، یعنی جدا ساختنش از نیروی ابتکار و خصلت خلاقیت. اغراض و نتیجه‌های فرآیند جهان، نقطه‌های پایانی یک دوره پیشرفت می‌باشند. اینها نتایج و اغراضی هستند که روی می‌دهند نه آن که الزاماً تصمیمی از پیش درباره‌شان گرفته شده باشد. فرایند زمانی را نمی‌توان همانند خطی که از پیش ترسیم شده باشد فهم کرد. این فرایند خطی است در حال ترسیم شدن که با امکانات وسیع تحقق می‌یابد. و از آن رو دارای هدف است که خصلت انتخاب‌کنندگی دارد و در عین حال که زمان گذشته را مجدانه حفظ و تکمیل می‌کند، خود را نیز در زمان حال به نوعی تکامل می‌رساند.^۱»

اکنون به این پرسش می‌رسیم که هدف تحول چیست؟ به نظر اقبال، هدف از تحول عالم برقراری ملکوت خدا بر زمین است، یا به عبارت دیگر خلیفه اللهی و نایب خدا بودن است. «نایب، خلیفه خدا بر زمین است. او کاملترین من، آرمان بشریت، و اوج حیات روحانی و جسمانی است، حیات ذهنی ناسازگارمان در وی سازگار می‌شود. این برترین قدرت با برترین علم در او وحدت یافته است. در حیات وی اندیشه و عمل، و غریزه و عقل یکی شده‌اند. او آخرین ثمره درخت بشریت است که آزمایشات مشقت‌بار فرآیند تحول مؤید آنست، زیرا او سرانجام باید بیاید، آن که فرمانده واقعی نوع بشر است؛ سلطنتش، سلطنت خدا بر زمین است. او با سرشت پر غنای خویش

ثروت زندگی را به دیگران ارزانی می‌دارد و آنان را هر چه بیشتر به خود نزدیک می‌سازد. هر چه متحول‌تر شویم، بیشتر به وی تقرب می‌جویم. با تقرب جستن به وی حیاطمان را ترفیع می‌بخشیم. تکامل بشریت چه به لحاظ روحی و چه از حیث جسمانی مشروط به زایش اوست. در حال حاضر چنین موجودی صرفاً آرمانی است، ولی تحول بشری به سوی تولید نژادی آرمانی مرکب از افرادی کم و بیش بی‌مانند گرایش دارد که والدین شایسته‌اش خواهند بود.^۱ بنابراین سلطنت خدا بر زمین به معنای حکومتی مردمسالارانه مرکب از افرادی کم و بیش بی‌مانند است که به وسیله بی‌نظیرترین فرد ممکن بر زمین اداره می‌شود.^۲»

”نایب“ با تقرب به خدا و پس از جذب صفات وی به این مقام نایل می‌شود. «آرمان اخلاقی و دینی انسان در انکار خودی^۳ نیست، بلکه در اثبات آنست. او زمانی به این آرمان نایل می‌شود که هر چه بیشتر منحصر به فردتر و هر چه بیشتر بی‌مانندتر شود... نه آن که سرانجام در خدا جذب و مستحیل شود. بلکه به عکس خدا را در خودش جذب کند. انسان واقعی نه تنها جهان ماده را جذب می‌کند، بلکه با تسخیر آن خدا را هم در من خویش جذب می‌کند.^۴»

ج: چشم‌انداز تحول

چنان که دانستیم، تحول از نظر برگسون منحصر به این جهان است. او هیچ عقیده‌یی به جاودانگی^۵ [خود] و حیات پس از مرگ ندارد.

۱- این اندیشه را قیاس کنید با تعریفی که نیچه از ابرانسان خود ارائه می‌دهد.

۲- مقدمه ترجمه انگلیسی نیکلسون از اسرار خودی اقبال، صص xxvii-xxix

3. self - negation

۴- مأخذ پیشین، صص xviii-xix

5. immortality

اقبال

ولی از نظر اقبال تحول و تکامل خودی ادامه می‌یابد. حتی مرگ، به طور کلی، به معنای پایان کار انسان نیست. به عقیده وی مرگ گذرگاهی است به برزخ؛ یعنی حالتی تعلیقی میان مرگ و رستاخیز^۱. حالتی انفعالی نیست^۲. حالتی است آگاهانه که موجب تغییر نگرش من^۳ نسبت به زمان و مکان می‌شود^۴. درواقع «حالتی است که من در آن، نگاهی به جنبه‌های تازه‌یی از حقیقت می‌اندازد و خویش را برای سازگاری با آنها آماده می‌سازد»^۵. از نظر اقبال «رستاخیز رویدادی خارجی و بیرونی نیست. نقطه اوج و هدف نهایی فرایند یک زندگی در من است. رستاخیز خواه فردی باشد یا همگانی^۶ چیزی بیش از نوعی سیاه‌برداری از اعمال گذشته من و امکانات آینده‌ی آن نیست»^۷.

با وجود این، خدا سرنوشت انسان است. به عقیده اقبال «من غایی که شیء بالنده را ظاهر می‌سازد، عنصری کامن^۸ در طبیعت است که در قرآن با صفات «ازلی و ابدی، و آشکار و نهان»^۹ توصیف شده^{۱۰}.»
چنان که گفته شد در تحول مورد نظر فلسفه اقبال سه نکته مهم درخور

۱- بازسازی، ص ۲۰۵

۲- این جمله در متن «حالتی انفعالی است» بوده است، که احتمالاً اشتباه چاپی است، زیرا اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید «به نظر نمی‌رسد، برزخ کیفیت صرفاً انفعالی حالت انتظار باشد، بلکه حالتی است که من در آن نگاهی به جنبه‌های تازه حقیقت می‌اندازد...»، ص ۲۱۱
3. ego's attitude

۵- همان

۴- بازسازی، ص ۲۱۱

6. universal

۷- بازسازی، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

8. immanent

۹- اشاره است به آیه ۳ سوره حدید «هو الاول والآخر والظاهر والباطن...»

۱۰- بازسازی، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

توجه است. نخست این که او تحول را به خلاف برگسون غیر شخصی نمی‌داند، بلکه معتقد است که از دانی به عالی سربرمی‌آورد^۱، و خودی مرکز تحول است. دوم این که برگسون تحول را کور می‌داند که هدفی در پیش ندارد، حال آن که تحول از نظر اقبال غایتمند است. سوم این که چشم‌انداز تحول مورد نظر اقبال مانند برگسون محدود نیست. به عقیده وی خدا، چنان که پیشتر بحث شد، سرمنزل آن است.

اقبال در واقع تحت تأثیر شدید برداشتی است که مولوی از تکامل و تحول دارد. از نظر مولوی نیز انسان نقطه مرکزی تحول است. روح^۲ «برای آن که بتواند امکانات ذاتی‌اش را گسترش دهد و به منظر بگذارد، به جهان ماده نزول می‌کند و به تدریج از پایین‌ترین مراحل حیات روحانی تا برترین هدف صعود می‌کند، از کل دایره وجود می‌گذرد و به این ترتیب به بیشترین کمال که مستعد آن است نایل می‌شود، خود را به خدا می‌سپارد و وحدتی ضروری را تحقق می‌بخشد^۳». مولوی می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم	وزنما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندروهم ناید آن شوم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون	گویدم که انا الیه راجعون ^۴

(دفتر سوم، ۳۹۰۷-۳۹۰۲)

۱- بازسازی، ص ۱۹۰

2. soul

۳- بازسازی، ص ۱۹۰

۴- این ابیات همانند برخی از شواهد این کتاب به مناسبت‌های دیگر از باب تأکید ذکر شده‌اند که حذف آنها به سیاق گفتار مؤلف لطمه می‌زند.

از ابیاتی که نقل شد به خوبی پیداست که تحول و تکامل از نظر مولوی امری غیرشخصی نیست. یعنی این «خودها یا من‌ها از همان آغاز در پی تشخیص^۱ خویشند^۲». و از حالت دانی به مرتبه عالی می‌رسند، یعنی از جمادی به حیوانی، سپس به مرحله انسانی و بعد فراتر از آن هم می‌توانند رفت. «اَنَا الیه راجعون» به سوی او باز می‌گردیم. این روح است که ماده را حرکت می‌دهد. بنابراین می‌باید گفت که از نظر مولوی ماده به دلیل عبورکردن از مراحل مختلف، چیزی ساکن نیست. او می‌گوید:

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند^۳ با من و تو مرده، با حق زنده‌اند
(دفتر اول، ۸۳۸)

بنابراین مثل روز روشن است که اقبال در مورد موضوع تحول و تکامل ملهم از مولوی است نه برگسون. این که اقبال به ستایش از دیدگاه مولوی در مورد تحول برمی‌آید، از آن روست که مؤید عقیده اوست. از همین رو مشخصاً اظهار می‌دارد که «اگر مولوی موضوع جاودانگی را به صورت تکامل تدریجی مبتنی بر زیست‌شناسی می‌نگرد، و آن را هم چون بعضی از فلاسفه اسلامی، مسأله‌یی نمی‌داند که حل آن بسته به دلایل فلسفی و مابعدالطبیعی باشد، امری کاملاً طبیعی و مسلم است که با روح قرآن سازگاری دارد. ولی نظریه تکامل، در دنیای امروز، به جای آن که امید و میل به زندگی را فزونی دهد، ناامیدی و نگرانی خاطر به بار آورده است. دلیل این امر را باید در فرضیه نادرست جدیدی جستجو کرد که می‌گوید تکامل زیست‌شناختی آخرین حرف در ساختار کنونی انسان، چه از نظر روحی و چه از لحاظ جسمانی است. جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد تا امید بیافریند و آتش اشتیاق و شیدایی به حیات را در جانها برافروزد. در اینجا این

1. self - realization

۲. Reynold Nicholson نوشته *Commentary on Rumi's Mathnawi*، ج III، ابیات،

۳. بنده‌اند: بنده خدا هستند.

ابیات بی مانند را از او نقل می‌کنم:

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
هم چو میل کودکان با مادران	سر میل خود نداند در لبان
باز از حیوان سوی انسانیش	می‌کشد آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل ودانا و زُفت
عقل‌های اولینش یادنیست	هم از این عقلش تحول کردنیست. ^۱

(دفتر چهارم، ۳۶۳۷ به بعد)

اقبال با اشاره به دیدگاه مولوی درخصوص فرایند تحول در جای دیگری از کتاب بازسازی اندیشه می‌گوید، «روشنمندی نظریه تکامل در جهان اسلام سبب شد تا تمایل شدیدی در مولوی، نسبت به آینده زیست‌شناسی انسان به وجود آید. هیچ مسلمان با فرهنگی پیدا نمی‌شود که با خواندن اشعاری که در این مورد سروده از وجد به خود نلرزد.^۲» سپس اقبال ابیاتی از دفتر سوم مثنوی را شاهد می‌آورد که پیشتر به مناسبت ذکر شد و گویای تحول خودی از جمادی تا برگزشتن از مرتبه فرشتگان و تقرب به ذات حق است.

به همین سبب اقبال از «مرشد رومی» خود، مولوی، با کلماتی آتش‌انگیز^۳ چنین ستایش می‌کند:

شعله درگیر زد درخس و خاشاک من

مرشد رومی که گفت: منزل ما کبریاست^۴

[که استقبالی است از غزل معروف مولوی که ابیات آغازین آن مؤید نظر

۱- بازسازی، ص ۲۱۳ و ۲۱۴

۲- همان، ص ۲۹۱

۳- این تعبیر از حافظ است:

غلام آن کلماتم که آتش انگیزد

نه آب سرد زند از سخن بر آتش تیز

۴- پیام مشرق (می‌باقی)

اقبال در خصوص تحول است:

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به فلک می‌رویم عزم تماشا کراست
ما به فلک بوده‌ایم، یار ملک بوده‌ایم
باز همانجا رویم جمله، که آن شهر ماست
خود ز فلک برتریم، وز ملک افزون‌تریم
زاین دو چرا نگذریم؟ منزل ما کبریاست]

د: نیرویی در پشت تحول

پیشتر اشاره شد که خیزش حیاتی، نیرویی است در پس پشت تحول. بنا به گفته برگسون، عاملی ذاتی و کامن^۱، یعنی نیرویی رانشی^۲ در پشت تحول جای دارد که او آن را انگیزه حیاتی^۳ یا کشش حیاتی^۴ می‌خواند. این نیرو «جریانی ناشی از خودآگاهی»^۵ است. به عقیده برگسون، کشش حیاتی، نیرویی محرک و برانگیزاننده است که بدون آن تحول و تکاملی پدید نمی‌آید. او می‌گوید «آن فشار عظیم پیش برنده در همه موجودات زنده وجود دارد و همه به اتفاق تسلیم آنند. حیوان به گیاه متکی است، بشر بر حیوانیت قائم است، و کل بشریت همانند قشونی عظیم در پس و پیش و کنار هریک از ما با تعقیبی توانفرسا در زمان و مکان، چهار نعل می‌تازد تا هر مقاومتی را در هم بشکند و هولناکترین موانع را از میان بردارد؛ شاید حتی مرگ را»^۶.

به گفته ویل دورانت «تلاشها، رنجها، بلندپروازیه‌ها، شکستها و آرزوهایمان از خود ما بهتر و نیرومندتراند، اینها جریان و صدای خیزش حیاتی در ما هستند، این شوق حیاتی است که ما را بالنده می‌سازد، و این سیاره سرگردان

1. immanent

2. thrusting force

3. vital impetus

4. vital impuls

5. a current of consciousness

را به تماشاخانه آفرینش بی‌پایان تبدیل می‌کند.^۱ «ویلیام کلی رایت در کتاب تاریخ فلسفه نوین می‌گوید «کشش حیاتی الزاماً تلاشی آگاهانه نیست، زیرا در گیاهان نیز وجود دارد. تلاشی انفرادی^۲ هم نیست، زیرا در همه اعضاء یک تیره^۳ از موجودات مشترک است، و چنان که دووریس^۴ هم در آزمایشاتش بر بوته‌های حشیش حمار^۵ ثابت نموده، پدید آمدن تیره جدید در یکایک آنها همزمان بوده است. بنابراین کشش حیاتی در تمام موجودات زنده مشترک است؛ عاملی است ذاتی و کامن که هر تحول آلی را هدایت می‌کند.^۶»

اقبال

ولی از نظر اقبال نیروی محرکی که در پس پشت فرایند تحول جای دارد، عشق است. او [در منظومه اردوی ضرب کلیم، در مسمطی با عنوان «علم و عشق»] می‌گوید:

معرکه کاینات از حرارت عشق پدید آمده
علم مقام صفات است، و عشق تماشای ذات
عشق سکون و ثبات، و حیات و ممات است
علم سؤالی پیدا، و عشق جوابی پنهان است^۷

عشق از منظر اقبال «اشتیاق به جذب کردن و جذب شدن است. برترین شکل آن آفرینش ارزشها و آرمانها و تحقق آنهاست.^۸»

۱. *The Story of Philosophy*، نوشته Will Durant، ص 462

2. individual

3. species

۴. Hugo Marie de Vries (۱۸۴۸ - ۱۹۳۵) گیاه‌شناس و ژن‌شناس هلندی

۵. evening primrose علف خر، حشیشه الحمار. گیاهی که گل‌های زرد کم رنگ دارد و عصرها باز می‌شود. روغن آن مصرف دارویی دارد.

۶. *A History of Modern Philosophy*، نوشته William Kelly Wright، ص 563-564

۷. ضرب کلیم (کلیات اردو)، ص ۴۸۲

۸. مقدمه ترجمه انگلیسی نیکلسون از اسرار خودی، ص xxv

در این مورد نیز به نظر می‌رسد که اقبال تحت تأثیر مولوی «مرشد روشن ضمیر» خویش است. عشق از نگاه مولوی نیرویی است در پشت جریان تحول و تکامل. [او عشق را روح تمام عالم می‌داند. عشق است که سبب می‌شود تا هر کس و هر چیزی پیوسته روزگار وصل خویش و سرچشمه‌ی هستی خود را باز جوید. بانگ نی و جوشش می‌هر دو از عشق است. حرارت زندگی هر کسی از آتش عشق است. عشق رمز زندگی است. اوج و حضيض نوای هستی و نیستی سر در عشق دارد. حرکت ستارگان و اتحاد ذرات، شورانگیزی یکپارچه حیات، شوق رویش در نبات، همه از معجزات عشق است. علت حرکت در جهان ماده است. زمین و آسمانها به نیروی عشق می‌گردند. عشق سبب رشد نبات است و عامل حرکت در موجودات مدرک^۱.]

در مثنوی مولوی و دیوان شمس به ابیات فراوانی برمی‌خوریم که در آنها از شورانگیزیهای عشق به گونه‌ی بسیار شیرین و نشاط‌انگیز سخن رفته است. در مثنوی می‌گوید:

دور گردونها ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان^۲
(دفتر پنجم، ۳۸۵۵)

از نظر مولوی نیز عشق اشتیاقی است برای جذب شدن و جذب کردن. مولوی واژه عشق را به معنای میل به جذب شدن و جذب کردن به کار می‌برد که حاصلش رشد و تحول است. مقصود وی از جذب شدن شکلی از زندگی است که هستی‌اش را به زندگی دیگری می‌بازد^۳. در مثنوی می‌گوید:

گر نبودی عشق، هستی کی بُدی کی زدی نان بر تو و کی تو شدی

۱- مولوی، نیچه و اقبال، خلیفه عبدالحکیم، ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات حکمت،

ص ۴۵ و ۴۶ ۲- ادامه این بیت در صفحه ۱۷۵ آمده است.

۳- یادآور بخشی از شعر «تولد دیگری» فروغ: «زندگی شاید آن لحظه مسدودی است که نگاه من، در نی نی چشمان تو خود را ویران می‌سازد.»

نان تو شد، از چه؟ ز عشق و اشتهی ورنه نان را کی بُدی تا جان رهی
عشق، نانِ مرده را می جان کند جان که فانی بود جاویدان کند
(دفتر پنجم ۲۰۱۲ به بعد)

به عبارت دیگر «مولوی اصل رشد و تکامل را برترین اصل تبیین [حقیقت] می داند و آن را جذب شدن در نیروی آلی^۱ می یابد.... واقعیت چیزی جز دگرگونیهای کیفی^۲ به ما ارایه نمی دهد. مواد سوختنی به آتش، و نان به زندگی تبدیل می شود^۳ ولی عقل دلالت دارد بر ناهمگونی علت و معلول^۴».

همانندی و دیدگاه واقعی

تحول خلاق

با همه این اوصاف شباهتی بزرگ میان دیدگاههای برگسون و اقبال در مورد تحول خلاق وجود دارد. تحول خلاق فرایندی خلاق است به این معنا که قوانین مکانیکی از قبل جریان تحول را تعیین نمی کنند. به عقیده برگسون حدوثی دائمی همه صور متنوع و متعدد و تیره های جدید موجودات را می آفریند. او می گوید، «واقعیت، بالندگی دائمی و آفرینشی بی پایان است... هر کاری که در آن نشانی از ابداع هست، هر عمل اختیاری که در آن اثری از آزادی هست، و هر حرکتی از موجودی زنده که مبین خودانگیختگی است، چیزی تازه به جهان می آورد^۵». همچنین به نظر وی «وجود داشتن یعنی

1. organic power

2. qualitative transformation

۳- مولوی در مثنوی ابیات متعدد در این مضمون دارد. از جمله در دفتر اول بیت ۸۹۱ می گوید:

همچو آب و نان که جنس ما نبود گشت جنس ما و اندر ما فزرد

۴- *The Metaphysics of Rumi*، تألیف خلیفه عبدالحکیم، ص ۴۹-۵۰ (این کتاب تحت

عنوان عرفان مولوی به فارسی ترجمه شده)

۵- *Creative Evolution*، ص ۲۵۲

تغییر کردن، تغییر کردن یعنی پخته شدن؛ پخته شدن یعنی این که کسی خود را پیوسته بیافریند.^۱» همچنین برگسون به خلاف داروین و لامارک، تحول را امری مکانیکی نمی‌داند. به عقیده داروین «تغییر گونه‌ها» نقشی مؤثر در فرایند تحول ایفا می‌کنند. فقط آن نوع از موجودات باقی می‌مانند که بیشترین سازگاری را با محیط خود دارند. «واقعیت دیگری که داروین گرایی از عهده توضیح آن برنیامد این است که چرا تکامل موجودات زنده پیوسته رو به پیچیدگی بیشتر داشته. موجودات زنده اولیه ذاتاً ساده، و در محیطشان کاملاً جا افتاده بودند. چرا فرایند تکامل در همین مرحله متوقف نشد؟ چرا زندگی ادامه یافت تا خود را "رفته رفته به صورتی وحشت‌آور" پیچیده سازد؟ برگسون می‌اندیشید که برای پاسخ به این پرسش متوسل شدن به روش انتخاب اصلح بی‌فایده است. "به رغم وجود خطرات، باید چیزی وجود داشته باشد که حیات را به سطوح بالا و بالاتر سازمان آلی بکشانند".^۲ بنا به گفته لامارک، در امر تکامل سازگاری با محیط عامل تعیین کننده است. گونه‌های موجودات با تغییر محیط اندامهای جدیدی برای سازگاری با محیط به کار می‌برند. گونه‌های موجودات هر چه بیشتر خود را با محیط سازگار بسازند، توفیقشان در ادامه حیات بیشتر می‌شود. چنان که از عهده این کار برنیایند از بین می‌روند. «به عقیده لامارک ویژگیهای اکتسابی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده، حال آن که شواهد تجربی به شدت خلاف این اصل را می‌رسانند. به علاوه، نظری وی در مورد "تلاش آگاهانه" بیش از حد محصور در روش تبیینی است. شاید این دیدگاه در مورد حیوانات پذیرفتنی باشد، ولی در خصوص گیاهان ذره‌بینی به سختی صادق است. این نظریه برای آن که کارایی بیابد، نیاز به گسترش و تعمیق دارد.^۳» عامل مشترک در نظریه‌های

۱- همان، ص ۸

۲- Encyclopedia of Philosophy، ص ۲۹۲

۳- مأخذ پیشین. [«لامارک بر این باور بود که عامل اصلی تغییردهنده جانداران، محیط

مذکور این است که کل فرایند تکامل و تحول در مسیری مکانیکی عمل می‌کند. این نظریه‌های مکانیکی در مورد تکامل برای برگسون اقناع‌کننده نیست. نظریه‌های داروین و لامارک توضیحی برای تحول‌گرایی^۱ در مورد پدید آمدن تنوع در گونه‌ها، و همچنین تغییرات ناگهانی در انواع خاصی از

زندگی آنهاست. ولی به نظر او محیط هیچگونه اثر مستقیمی در بروز تغییرات ندارد و تنها نقش محیط ایجاد نیاز است. یک تغییر واحد در محیط نیازهای متفاوت، در جانداران مختلف ایجاد می‌کند. موجودات زنده دارای نیروی ذاتی هستند که نیازها را تشخیص می‌دهد و هر جاندار، به اقتضای نیاز خود در برابر محیط، تحولات مطلوب را ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، محیط اثر خلّاق ندارد و نوع برخورد موجود زنده با محیط برخوردی است فعال و نه انفعالی. بسیاری از مؤلفان به دلیل اشاره لامارک به نیروی ذاتی، او را معتقد به مکتب اصالت نیروی حیات (ویتالیسم) می‌دانند. به اعتقاد لامارک، اگر نیازهای جدید به شکلی مستمر و پایدار در آیند، عادهای تازه ایجاد می‌شوند. به نظر وی در صورت به کار بردن زیاد یک اندام، آن اندام رفته رفته تقویت می‌شود و شکل جدیدی مناسب با عادت که کسب کرده حاصل می‌کند. از این روست که گردن و پاهای زرافه دراز شده و میان انگشتان اردک شکلان پرده پدید آمده. از طرفی وقتی عادت سبب به کار نبردن اندامی می‌شود، آن اندام به تدریج تحلیل می‌رود و کوچک می‌شود تا جایی که ممکن است به کلی از میان برود. به نظر لامارک نبود چشم در جانداران ساکن غارهای تاریک و یا نبود دست و پا در مارها به همین سبب است. این دانشمندان همچنین به موروثی بودن صفات اکتسابی معتقد بود که معروفترین اصل در نظریه‌های اوست که به رواج مکتب او انجامید. لامارک می‌گوید تمام تغییراتی که به دلیل اکتساب (سازش) در طول دوره حیات در ساختار افراد ظاهر می‌شوند در طی زادآوری حفظ شده و به نسلهای بعد منتقل می‌شوند. این نظریه بسیار موفقیت‌آمیز بود و به اشاعه اندیشه تکامل بسیار کمک کرد. اما سرانجام معلوم شد که نظریه لامارک نادرست است. این که به کاربردن و به کار نبردن اندامها به کسب صفاتی می‌انجامد کاملاً درست است، ولی اشتباه لامارک در این بود که چنین تغییرات اکتسابی (غیرژنتیکی) را موروثی می‌پنداشت. صفات اکتسابی موروثی نیستند، زیرا ناشی از اثرات محیط و رشد جاندارند، نه اثرات ژنهای جاندار. فقط صفات وابسته به ژنها موروثی هستند، آن هم به شرطی که ژنهای کنترل‌کننده آن صفات در سلولهای زاینده جنسی موجود باشند. هرگونه تغییری که بر اثر به کار بردن و به کار نبردن اندامها، و یا به هر علت دیگر، در سلولهای دیگر بدن، غیر از سلولهای جنسی (گامتها) رخ دهد، تأثیری در ژنهای سلولهای زاینده نخواهد داشت.» [برای اطلاع بیشتر ر.ک: تکامل موجودات زنده، تألیف دکتر هنگامه علی بیگ، انتشارات فیروزه، ص ۲۲ به بعد.

موجودات، یعنی موجودات به اصطلاح جهش یافته، ارائه نمی‌دهند و نمی‌توانند علت چنین پدیده‌هایی را بیان دارند. آنان که تفکر مکانیکی دارند سیر تحول را در هر لحظه مفروض معین می‌کنند، ولی نمی‌توانند روشن سازند که چرا تحول روی می‌دهد.^۱

به علاوه، برگسون می‌گوید، «تردیدی نیست که حیات به طور کلی یک تحول است، یعنی یک دگردیسی^۲ بی‌وقفه. ولی حیات فقط به وسیله موجودات زنده که امانت‌دارش هستند^۳، می‌تواند پیشرفت کند. موجودات زنده بی‌شمار و تقریباً همانند هم برای کسب تازگی باید یکدیگر را در زمان و مکان تکرار کنند تا ببالند و کمال بیابند^۴... وراثت، تنها موجب انتقال خصلت^۵ نمی‌شود، بلکه انگیزه حیاتی را، که به قدرتش خصلتها دگرگون و اصلاح می‌شوند نیز منتقل می‌سازد، این انگیزه خود نیروی حیاتی است^۶». اقبال نیز معتقد به تحول خلاق است. «عالم یک حرکت خلاق مختار است^۷». دانستیم که از نظر اقبال سیر تحول از دانی به سوی عالی است که بدون آن، تحول و تکامل امری مکانیکی خواهد شد. به عقیده وی هر چیزی در حرکتی استعلایی می‌خواهد من خویش را تحقق بخشد. از این روست که می‌گوید، «آفرینش با تکرار و دوبارگی که ویژگی عمل مکانیکی است مغایر می‌باشد^۸».

ولی پایه‌ریز این اندیشه، برگسون نیست. در این مورد نیز به نظر می‌رسد

۱- *Creative Evolution*، صص 71-74, 81, 85-86, 121, 186

2. transformation

۳- قیاس کنید با مضمون آیه ۷۲ سوره احزاب که در بیت معروف حافظ بازتاب یافته:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند

۴- برگسون در مورد تکرار موجودات زنده در مکان و زمان مثالی در کتاب تحول خلاق ذکر می‌کند و می‌گوید: مثل کتابی که با تجدید نظر در چاپهای مختلف به کمال می‌رسد.

5. character

۶- *Creative Evolution*، صص 243-244 ۷- بازسازی، ص ۱۰۵

۸- همان، ص ۱۰۴

مولوی مشعلدار است. او در حدود هفتصد سال پیش از برگسون گفت:
 هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
 عمر هم چون جوی نو نو می رسد مستمری می نماید در جسد
 آن ز تیزی مستمر شکل آمدست چون شررکش تیز جنبانی به دست
 شاخ آتش را بجنبانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز
 (دفتر اول، ۱۱۴۴ به بعد)

در واقع شالوده اندیشه مولوی و اقبال، توأمان ریشه در قرآن دارد که
 می گوید:

به شفق سوگند می خورم. به شب و آنچه بپوشاند. و به ماه، زمانی که
 کامل شود، که از مرگ به زندگی نو خواهید رفت.^۱

(انشقاق ۱۹-۱۶)

اقبال مشخصاً با اشاره به قرآن می گوید «بنابراین به تعبیر قرآن در ژرفای
 وجود آدمی نیرویی آفریننده و روحی استعلایی است که در حرکت عروجی
 خود از یک حالت به حالت دیگر وجود صعود می کند».^۲

فصل ششم

مک تاگارت و اقبال



جان مک ناگارت (۱۸۶۶-۱۹۲۵)

1. خودبشری

۱- ماهیت خود

تفاوت

مک تاگارت

الف: خودها متنوع هستند

مک تاگارت پیرو اصل تمایز^۱ هگلی هاست. بنا به گفته وی خودهای بشری متمایز هستند و [اجزاء تشکیل دهنده] وجود مطلق اند که دستگاه^۲ یا انجمنی از خودهاست،^۳ [همانند] دانشکده‌یی متشکل از دانشجویان^۴. خودها تنها اجزاء وجود مطلق هستند، و «آنها، تنها آنها، اجزاء اولیه هستند. و آنها، تنها آنها، درک کننده اند»^۵. خودها اجزاء اولیه وجود مطلق هستند. اجزاء ثانوی ادراکات هستند که محتویات خودها می‌باشند^۶. در انجمن یا دستگاه خودها هیچ‌یک از اجزاء مطلق نیستند^۷. بنابراین از نظر مک تاگارت مسأله‌یی

1. principle of differentiation

2. system

۳- *A History of Philosophy* نوشته Frederick Copleston، جلد 8، بخش 1، ص 270

۴- *The Nature of Existence*، نوشته Mc Taggart ج 1، ص 74

۶- *A History of Philosophy*، ص 276

۵- همان، ص 120

۷- همان، ص 270

به نام رابطه میان خودهای محدود و وجود مطلق وجود ندارد. این تنوع موجب گسیختگی وحدت وجود مطلق نمی شود.

ب: خود یک جوهر^۱ است

مک تاگارت اظهار می دارد که خود یک جوهر است. آنچه وجود دارد نمی تواند به خودی خود موجود باشد. وجود نمی تواند بدون کیفیت باشد. نمی توان "چیزی" را به کیفیات تقسیم کرد بی آنکه باقیمانده داشته باشد. او می گوید «در سر این رشته چیزی موجود خواهد بود که کیفیاتی دارد بی آنکه خودش کیفیت باشد. نام متداول برای آن، که به نظرم بهترین نام است، همان جوهر است^۲».

ج: خود امری روحانی^۳ است

به علاوه، بنا به گفته مک تاگارت خود، یعنی جوهر، چیزی روحانی است و زمان و ماده غیرواقعی اند. او می گوید «تنها جواهر روحانی وجود دارند که آنها را "شخص"^۴ یا "خود" می نامیم^۵».

د: وجود مطلق

این موضوع برای فهم تصویری که مک تاگارت از وجود مطلق دارد امری ضروری است. او حقیقت غایی را وجودی مطلق^۶ می خواند مرکب از خودهای مختلف. البته «تأکید بر تكثر جواهر روحانی است، ولی می توان به یک جوهر هم اندیشید، یعنی وجود مطلق. این خود، البته، شامل مطلق نیست، زیرا هیچ خودی نمی تواند شامل خودی دیگر شود، و همچنین به

1. substance

۲- *The Nature of Existence*، ج ۱، ص 66

3. spiritual

4. person

۵- *Twentieth Century Religious Thought*، نوشته John Macquarrie، ص 53

۶- *Hegellian Cosmology*، نوشته Mc Taggart، قسمت 62، ص 58

هیچ روی مفهوم خدا را نمی‌رساند؛ بلکه فقط یک [انجمن یا] دستگاه است. مثال توضیحی این قضیه می‌تواند یک دانشکده باشد، که دانشجویانش واقعیت بیشتری از خود دانشکده دارند.^۱ [به تعریفی دیگر] «حقیقت غایی... روحانی است: در مجموع ترکیبی است از ذهنهای فردی^۲ با محتوایشان. او به این نتیجه رسید که مکان و زمان و اعیان واقعیت ندارند. آنچه به نظرمان هستی می‌آید، درواقع چیزهایی ناشی از اذهان و بخشی از محتویات آنها هستند...»^۳

بنا به گفته مک تاگارت وجود مطلق روحانی است که کیفیت محتوای یک خود و بیشتر از آن را دارد. او می‌گوید، «پیشنهاد می‌کنم در تعریف کیفیت روحانی بودن^۴ گفته شود، کیفیت داشتن محتوا، که شامل محتوای یک خود یا بیشتر است...»^۵ به گفته او «درواقع هیچ دلیلی یافت نمی‌شود که نشان دهد چیزی بجز روح وجود ندارد. زیرا ممکن است شکلی از جوهر وجود داشته باشد که ما هرگز آن را نیازموده یا تصور نکرده باشیم؛ طوری که شرایط جوهر بودن را داشته باشد و هنوز روحانی نشده باشد. ولی برای آن که ادعا کنیم چنین جوهری وجود دارد، دلیلی مستدل در دست نداریم. بنابراین، منطقی است که نتیجه بگیریم هر جوهری روحانی است»^۶.

ه: خودها واقعی هستند

همچنین به عقیده مک تاگارت، خودها به واقع حقیقت دارند.^۷ آنها نه

۱- *Twentieth Century Religious Thought*، ص 53

2. individual minds

۳- *Encyclopedia of Philosophy*، ص 229

۴- quality of spirituality، بدیهی است که مفردات و ترکیبات مربوط به کلمه «روح» را در این متن نباید با مفاهیم متعارف برابر گرفت.

۵- *The Nature of Existence*، نوشته Mc Taggart، ج II، ص 62

۶- *A History of Philosophy*، نوشته F.Copleston، ص 275

۷- Hegellian Cosmology نوشته McTaggart، ص 71

وهم و خیالند، و نه صفات یا محمول^۱ وجود مطلق. او در نامه‌ئی به اقبال می‌نویسد:

همان‌طور که می‌دانید، من نیز مانند شما کاملاً مخالف این عقیده‌ام که موجودات متناهی صفات وجود مطلق هستند. در این مورد یک چیز برایم کاملاً مسجل است و آن اینکه آنها هر چه باشند، صفت نیستند.^۲

بنا به گفته مک تاگارت خودها سرمدی^۳ هستند، زیرا نه آغازی دارند و نه انجامی. اینها عنصری سرمدی دارند، که در بخش مربوط به «جاودانگی» از آن سخن خواهیم گفت.

ولی اجزاء متشکل وجود مطلق فقط خودهای بشری هستند^۴، زیرا در حقیقت فقط اینها به طور کامل معرف وجود مطلق می‌باشند. تنها خودهای بشری دارای کیفیت ثانوی هستند، یعنی که می‌توانند شناخت^۵ و ادراک^۶ داشته باشند. حیوانات نمی‌توانند چنین کیفیتی داشته باشند. آنها با هم ترکیب یافته‌اند ولی چون از تناقضات رها نیستند، نمی‌توانند در برابر وحدت کامل ایستادگی کنند.

نظرات مک تاگارت مورد انتقاد بسیار قرار گرفت. به نظر می‌رسد این اندیشه که وجود مطلق متشکل از خودهای بشری می‌باشد برای برخی از منتقدان قانع‌کننده نباشد: «برای اکثر مردم دشوار است که بپذیرند واقعیت و حقیقت، دستگاهی است مرکب از خودها که محتوایشان ادراکات است. بنابراین بعید نیست که نظرشان درباره دلایل مک تاگارت این باشد که "طاق است منتها به دل نمی‌نشیند"^۷».

1. predicate

۲- به نقل از اقبال در کتاب *McTaggart's Philosophy*، برگرفته از کتاب *The Poet of the East* نوشته A. A. Anwar Beg، ص 305

3. eternal

۴- *Hegellian Cosmology*، ص 71

5. cognition

6. perception

۷- *A History of Philosophy*، همان، ص 217

پرینجل پتی سون^۱ می‌گوید: «عجیب است که دیده می‌شود یک هگل پژوه بسیار ژرفنگر جوهر را به عنوان مقوله‌یی نهایی همه جا به یکسان در صحبت از خود و خدا به کار می‌برد. ماندگاری جوهر به همان میزان که به آینده مربوط می‌شود به گذشته هم ربط می‌یابد. جوهر در واقع چیزی دانسته شده که نه می‌تواند آفریده شود و نه از بین برود. بنابراین آقای مک تاگارت معتقد است که تکثری از زندگی، مقدم بر وجود کنونی ما بوده و به همین نحو با تکثری از زندگی در آینده دنبال خواهد شد^۲».

اقبال

ولی، بنا به گفته اقبال خودها نه اجزاء وجود مطلق‌اند و نه وجود مطلق فقط اجتماعی از خودهاست. به عقیده وی خدا من غایی است که من‌های متناهی از او نشأت می‌گیرند. او می‌گوید «تصورم از حقیقت غایی، همان من است. اکنون بیفزایم که من‌ها فقط از من غایی نشأت می‌گیرند... زندگی و حرکت‌مان مثل مروارید است و هستی‌مان ناشی از ریزش متواتر حیات الاهی^۳». اقبال در مورد خود به خلاف مک تاگارت معتقد به نظریه جوهر نیست و آن را طرد می‌کند^۴. خود فقط امر خداست که بیرون از حوزه فهم بشر است. او در این مورد آیه‌یی از قرآن نقل می‌کند:

۱- Pringle Pattison (۱۸۵۶-۱۹۳۱) از طرفداران برجسته ایده‌گرایی شخصی (personal idealism) او در کتابش تحت عنوان هگل‌گرایی و شخصیت *Hegellianism and Personality* آراء هگل را تجزیه و تحلیل نمود و نشان داد که خطای اصلی در آراء هگل و نظریه انگلیسی وابسته به آن در «همانندسازی خودآگاهی انسان و خدا است، یا به بیان روشنتر یکسان‌سازی خود آگاه با خود واحد». برای اطلاع بیشتر از نظرات وی ر.ک: اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، نوشته محمد معروف، ترجمه م.ب.ماکان، ص ۵۵ به بعد.

۲- *The Philosophical Radicals*، ص ۲۰۱-۲۰۰

۳- بازسازی، ص ۱۳۷

۴- اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، ص ۴۰

از تو درباره روح می پرسند، بگو: روح به امر پروردگار من است و به شما جز اندکی علم داده نشده^۱.

(بنی اسرائیل: ۸۵)

خود از نظر اقبال، به خلاف مک تاگارت، روح^۲ نیست. این امر از نظری مستفاد می شود که او درباره پدید آمدن من بیان می دارد. او می گوید «من چگونه در نظم زمانی - مکانی پدیدار می شود؟ تعلیم قرآن در این مورد کاملاً روشن است:

به راستی که انسان را از مایه یی از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه یی در قرارگاهی استوار کردیم. سپس نطفه را خون بسته کردیم و خون بسته را گوشت پاره کردیم و گوشت پاره را استخوانها کردیم و استخوانها را گوشت پوشاندیم، آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم. بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است.

(مؤمنون: ۱۴-۱۲)

پس "خلقت دیگر" انسان براساس ارگانیسم مادی بسط می یابد و این یعنی اجتماع من های فرعی که من ژرفتر به این وسیله دائماً بر وجودم عمل می کند و این امکان را برایم فراهم می آورد تا وحدتی اصولی و روشمند براساس تجربه بنیاد کنم^۳.

اقبال در توضیح بیشتر این موضوع می گوید، «من، خود را به صورت وحدتی از آن چه که آنها را حالات ذهنی می نامیم آشکار می سازد. این حالات به صورت جدا و منفرد وجود ندارند. بلکه با یکدیگر دارای معنا می شوند. آنها به صورت یک کل مجموعی وجود دارند که نامش ذهن است. با وجود این، وحدت آلی این حالات وابسته به هم، یا بهتر است بگوییم

۱- بازسازی، ص ۱۸۴

2. spirit

۳- بازسازی، ص ۱۸۶

رویدادهای وابسته به هم، نوع خاصی از وحدت است که اساساً با وحدت اجزاء یک شیء مادی تفاوت دارد، زیرا تکه‌های یک شیء مادی می‌تواند به صورت جدا از یکدیگر وجود داشته باشد. حال آن که وحدت ذهنی مطلقاً واحد است.^۱»

همانندی و دیدگاه واقعی

به رغم تفاوت مذکور شباهت چشمگیری میان اندیشه‌های این دو متفکر در مورد واقعی بودن خود وجود دارد. خودها نه وهم و گمان‌اند و نه محمول یا صفت وجود مطلق؛ آنها واقعی‌اند.

اقبال نیز از معتقدان پروپاقرص واقعی بودن خود است. چندان که خود اندیشه بنیادی کل فلسفه اوست. تمامی مثنوی [۸۷۱ بیتی] اسرار خودی^۲ بر محور این موضوع است. در گلشن راز جدید^۳ می‌گوید:

اگر گویی که من وهم و گمان است نمودش چون نمود این و آن است
 بگو با من که دارای گمان کیست؟ یکی درخودنگر، آن‌بی‌نشان کیست؟
 جهان پیدا و محتاج دلیلی نمی‌آید به فکر جبرئیلی^۴
 خودی پنهان، زحجت بی‌نیاز است یکی^۵ اندیش و دریاب این چه راز است
 خودی را حق بدان، باطل مپندار خودی را کشت بی‌حاصل مپندار
 (ابیات ۲۸۱ به بعد)

اندیشه اقبال مبتنی بر حکم قرآن است که من را واقعی می‌داند. او در موارد بسیار به قرآن اشاره دارد. برای مثال می‌گوید، «ضمیر به کار رفته در

۱- بازسازی، ص ۱۷۷ و ۱۷۸

۲- این مثنوی را مترجم تحت عنوان شرار زندگی در ۴۵۰ صفحه شرح کرده است.

۳- این مثنوی را مترجم همراه با شرح در ۲۰۰ صفحه منتشر نموده است.

۴- مفهوم بیت: جهان محسوس و آشکار است، ولی وجودش نیاز به اثبات دارد، که نه تنها انسان بلکه فرشته هم از درک آن ناتوان است.

۵- یکی: لحظه‌یی؛ دمی

کلمه رَبِّی (پروردگارم) - در آیه‌یی که ذکر شد - ماهیت و رفتار من را روشنتر می‌سازد. می‌خواهد این را القاء کند که روح، به رغم تنوعاتی که از لحاظ رتبه، تعادل و تأثیرگذاری دارد، باید چیزی منفرد و خاص در نظر گرفته شود.^۱

اقبال بی هیچ تردیدی مک تاگارت را با حلاج مقایسه می‌کند، زیرا هر دو «واقعی بودن من بشری و سرنوشتش را» مورد تأیید قرار می‌دهند و به همین سبب جامعه‌شان آنان را محکوم می‌کند. ولی اقبال آنچنان که تاراچند رستوجی بی‌جهت ادعا می‌کند، دنباله‌رو مک تاگارت نبوده است.^۲

دیدگاه اقبال زمانی به روشنی آشکار می‌شود که او از جاودانگی شخصی بحث می‌کند.

۲- جاودانگی

تفاوت

مک تاگارت

الف: خودها جاودانند

بنا به گفته مک تاگارت خودها اصولاً جاودانند زیرا اجزاء وجود مطلق هستند که ابدی است.^۳ به بیان دیگر خودها در جاودانگی عنصری^۴ وجود مطلق شرکت دارند و حتی مرگ نیز آنها را از میان نمی‌برد. اینها نه به وجود می‌آیند، نه از بین می‌روند، و نه خود جدیدی جای خود از میان رفته‌رامی‌گیرد.

ب: تناسخ^۵

مک تاگارت معتقد به انتقال روح یا تناسخ است و اعتقاد به

۱- بازسازی، ص ۱۸۵

۲- *Western Influence in Iqbal*، نوشته T.C.Rastogi، ص 112-122

۳- *Nature of Existence*، ج II، فصل LXII-LXIII

4. elemental eternity

5. reincarnation

«تکثر زندگی‌ها»^۱ دارد.^۲ بنا به گفته او خود پس از مرگ به بدن دیگری می‌رود.^۳ به سخن دیگر او معتقد به تناسخ است. «مک تاگارت می‌گوید به رغم غیرواقعی بودن زمان مفهوم مهمی وجود دارد که براساس آن به درستی می‌توان گفت که افراد انسانی جاودان‌اند و در یک توالی بدنی (مشخص) تناسخ یافته‌اند»^۴.

بنا به گفته مک تاگارت، «تکثری از زندگی‌ها وجود دارد و وجود هر انسان در پیش و پس از زندگی کنونی وی به زندگی‌های متعدد تقسیم می‌شود که هریک در فاصله تولد تا مرگ محدود می‌باشند. مرگ موجب فراموشکاری خود می‌شود، ولی استمرار حیاتش را قطع نمی‌کند. استمرار مربوط به خودآگاهی نیست، بلکه از آن جوهر و صفات آن است. آنچه در یک زندگی حاصل می‌شود - برای مثال، عشق - گرچه خاطره‌یی از آن باقی نمی‌ماند ولی ممکن است در زندگی آینده محفوظ بماند و تقویت شود»^۵.

پرینجل پتی سون نظریه مک تاگارت را در مورد جاودانگی به خوبی شرح و نقد کرده است. او با واقع‌بینی می‌گوید، «ایراد آشکار در نظریه مذکور این است که ما هیچ خاطره‌یی از زندگی‌های گذشته به یاد نخواهیم داشت، باید متذکر شد که آقای مک تاگارت تلویحاً نمی‌گوید که آیا در زندگی‌های آینده خاطره‌یی از هستی کنونی خویش خواهیم داشت»^۶.

چنان که پیشتر گفته شد، از نظر مک تاگارت جوهر روحانی^۷ ابدی و از میان نرفتنی است و وحدت شخصی^۸ [تجربه]، منوط به آنست. پرینجل پتی سون می‌گوید «جز این نمی‌توانم گفت که آقای مک تاگارت

1. plurality of lives

۲- *Twentieth Century Religious Thought*، ص 52

۳- همان، ص 51-52

۴- *Encyclopedia of Philosophy*، ص 229

۵- *Twentieth Century Religious Thought*، ص 52

۶- *The Philosophical Radicals*، ص 201

7. soul - substance

8. personal unity

در تمام این بحث می‌خواهد وحدت زنده و عینی خودآگاهی را چنان که به تجربه روشن است، جانشین وحدت عددی^۱ جوهر روحانی یا ذره روحانی^۲ تباهی‌ناپذیر سازد که فرض شده وحدت شخصی تجربه منوط به آن است یا به ترتیبی در آن جای دارد.^۳

جوهر روحانی کیفیات ذهنی و اخلاقی زندگی کنونی را به زندگی بعدی منتقل می‌کند و به این ترتیب دو دوره عمر را تداوم و اتصال می‌بخشد. «گویی این جوهر روحانی ابزاری به وجود می‌آورد که انسان به وسیله آن کیفیات ذهنی و اخلاقی حاصل از یک عمر را به عمر بعدی انتقال دهد تا سرمایه سودآوری باشد برای وی، و احتمالاً نقطه آغازی برای پیشرفت بعدی. بنابراین دو دوره عمر متصل هستند، به این معنا که دارای یک جوهر مابعدالطبیعی می‌باشند، بنا بر نظریه آقای مک تاگارت جوهر هویتش را در هویت یا استمرار صفات می‌نمایاند.^۴»

پرینجل پتی سون با تفسیر درست این نظریه اظهار می‌دارد که «با وجود این، به تحقیق دارای تناقض است، یا حداقل سخنش در باب استمرار به عنوان "هویت شخصی" گمراه‌کننده است و نیز این عقیده وی که: به رغم از دست رفتن حافظه‌ی یک شخص باز هم خودی او در عمرهای پی در پی زندگی می‌کند. هویتی که وجود دارد، هویت یک شیء از دید یک ناظر است، این هویت در هیچ‌یک از تناسخهای متوالی وجود ندارد. هر خودی وحدت تحقق یافته‌ی است در حیات مستقل خویش، و اگر زندگی جدید پیوندی آگاهانه با زندگی قدیم نداشته باشد، سخن گفتن از فردی جدید به عنوان کسی که دارای همان خود است، بی‌معناست.^۵»

1. numerical unity

2. soul - atom

۳- *The Philosophical Radicals*، ص 202

۵- همان، 202-203

۴- همان

اقبال

ولی اقبال من را اصولاً میرا نمی داند. او همچنین عقیده‌یی به تناسخ ندارد. در عوض معتقد به جاودانگی مکتسب است، یعنی این که جاودانگی قسمت هر کسی نیست، بلکه با تلاش حاصل می شود. [در غزلی می گوید: هست این می‌کده و دعوت عام است اینجا]

قسمت باده به اندازه جام است اینجا]

اقبال با نفی نظر مک تاگارت در این خصوص که انسان اصولاً فانی است، تصریح می کند که، «گرچه می پذیرم که خود چیزی بیش از محمول صرف برای وجود مطلق است ولی با این نظر مک تاگارت که خود را اساساً فانی می داند موافق نیستم. این واقعیت محض که من فردی^۱ جزیی از وجود مطلق ابدی است به هیچ روی بدان معنا نیست که خودبشری، حتی در محدودیتش، خصلتی را که فقط متعلق به منشأ اوست حفظ می کند. به نظر من چنان جزیی فقط باید قابلیت برای جاودانگی به آن بدهد، نه خود جاودانگی را. من شخصاً جاودانگی را الهام^۲ می دانم و نه چیزی که برای ابد حاصل شود. آن انسانی می تواند به حیات جاودان دست یابد که تلاش نماید من خویش را مدام در مجاهده نگاه دارد^۳».

اقبال می گوید فقط آن خودی به جاودانگی نایل می آید که کاملاً کمال یافته باشد. او این مضمون رادریستی زیبادرگلشن رازجدید چنین بیان داشته است: از آن مرگی که می آید چه باک است خودی چون پخته شد از مرگ پاک است (بیت ۲۲۷)

به عقیده اقبال خودی کاملاً کمال یافته حتی پس از کن فیکون شدن عالم نیز باقی می ماند. او با تأکید بر نظرش در خصوص جاودانگی [خود] می گوید

1. individual ego

2. inspiration

«حتی رویداد "کن فیکون شدن عالم" که بی درنگ پس از آن، روز داوری آغاز می شود، نمی تواند بر آرامش کامل یک من که بالندگی تمام یافته تأثیری داشته باشد.^۱» اکنون پرسش این است که خود چگونه کمال واقعی می یابد؟ اقبال می گوید، «زندگی عرصه‌یی برای فعالیت من است و مرگ، اولین آزمون فعالیت ترکیبی^۲ آن. چیزی به نام اعمال شادی آور و حزن‌انگیز وجود ندارد، اعمال انسان یا نگاهبان من می باشند و یا آن را از بین می برند. عمل می تواند من را هم به انحلال سوق دهد، و هم خط مشی آینده‌اش را به او تعلیم کند. شرط اصلی، عمل نگهداری، حفظ و محترم داشتن من است، خواه متعلق به خودم باشد یا دیگران. پس جاودانگی حق کسی نیست، جز آن که با تلاش شخصی حاصل آید. از میان آفریدگان تنها بشر شایسته جاودانه شدن است.^۳» از نظر اقبال فقدان مجاهدت یا حالت آرامش، اعمالی هستند که موجب اضمحلال من می شوند. او به روشنی می گوید، «این که [من] گرایش به حفظ حالت مجاهدت دارد، می خواهد ما را جاودان سازد.» بنابراین مرگ در چنین حالتی گذرگاهی است از یک حالت به حالت دیگر. او می افزاید، «چنانچه اعمال کنونی ما بتواند من را علیه هراس و لرزه‌یی که ناشی از فناى جسمانی است کاملاً تجهیز کند، آنگاه مرگ، فقط گذرگاهی است از حالتی به حالت دیگر که قرآن آن را به عنوان "برزخ" توصیف می کند.^۴»

اقبال می گوید قرآن دیدگاهی روشن در مورد کسب جاودانگی ارائه می دهد و در تایید نظرش شاهی از آن می آورد:

سوگند به جان و آن که جان را پرداخته. و بدکاری و پرهیزکاری‌بودنش را
به او الهام کرده. هر که جان مصفا کرد رستگار شد. و هر که آن را بیالود
زیانکار.

(شمس ۱۰-۷)

۱- بازسازی، ص ۲۰۷

2. synthetic activity

۳- بازسازی، ص ۲۱۰

۴- همان. در این مورد ر.ک: صفحات ۱۴۵ به بعد

[و سپس در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان جان را مصفا کرد و آن را از آلوده شدن رهایی داد، می‌گوید: «با عمل» که قصدش همان مجاهدت است. او در تایید این نظر شاهی دیگر از قرآن نقل می‌کند:

بزرگ است آن که پادشاهی به کف اوست و به همه چیز تواناست. همان که مرگ و زندگی آفرید تا امتحانتان کند کدامتان به عمل بهترید و او نیرومند آمرزگار است.

(ملک ۱-۲)^۱

اقبال از نظریه تناسخ طرفداری نمی‌کند. او می‌گوید که ظهور مجدد انسان حتی در روز رستاخیز جسمانی نخواهد بود. او این نکته را در بازسازی اندیشه چنین بیان می‌دارد: «... در طبع جهان این امکان نهفته است تا نوعی وجود خارجی را که برای حسابرسی نهایی جزئیات اعمال بشر ضروری است، حتی پس از تلاشی و تجزیه کالبدی که فردیت انسان را در محیط کنونی او مشخص می‌سازد از طریق دیگری باقی نگاه دارد. اما این که باقی نگاه داشتن از طریق دیگر، چگونه است نمی‌دانیم. و نیز ربط دادن این موضوع به نوعی جسم، هر چند هم که بسیار ظریف باشد، بینش تازه‌یی از حقیقت و باطن "آفرینش ثانی" عایدمان نمی‌سازد. مقصود قرآن از این تمثیلها در مورد "آفرینش ثانی" بیان ماهیت و ویژگی آن نیست، بلکه آن را فقط به عنوان یک واقعیت ارائه می‌دهد.^۲»

به عقیده اقبال مفهوم تناسخ، فی‌نفسه، حتی آن گونه که مک تاگارت مطرح ساخته رها از محدودیتهای جدی نیست. او می‌گوید، «از نظر مک تاگارت ضمانتی وجود ندارد که فرایند تولد، مرگ و تولد دوباره بی‌پایان باشد. از سوی دیگر، او خودش در کتاب جزمیات دین^۳ اظهار می‌دارد که "ممکن است این فرایند سرانجام خودش را از بین ببرد و در وجود کاملی مستحیل

۲- همان، ص ۲۱۵

۱- بازسازی، ص ۲۱۰

شود که فراسوی هر زمان و تغییری است.^۱ در نتیجه بار دیگر باز می‌گردیم به وجود مطلق و نظریه مک تاگارت که در هدفش شکست می‌خورد. امکان دوباره مستحیل شدن اجزاء من در وجودی کامل و فراتر از زمان و تغییر، هر چه قدر هم که دور باشد، باز هم حاصلش بی‌اثر شدن آنهاست. این امر در صورتی می‌تواند انجام یابد که تصور شود جاودانگی فقط امید، الهام و وظیفه است، نه واقعیتی ابدی.^۱»

به نظر می‌رسد تصور مک تاگارت از انتقال روح یا تناسخ نوعی قسریت باشد. بنابراین عقیده، روح پس از آن که بدن از بین رفت به بدن دیگری منتقل می‌شود ولی بدون خودآگاهی است و ذهن از زندگی پیشین بی‌خبر است. به این ترتیب تناسخ تبدیل به فرایندی قسری^۲ می‌شود. قابل ذکر است که بنا به گفته قرآن چیزی به نام انتقال روح یا تناسخ وجود ندارد:

و چون مرگ یکیشان در رسد گوید: پروردگارا! مرا بازگردان. شاید در مورد آنچه ترک کرده‌ام عملی شایسته کنم. هرگز، این کلمه‌یی است که وی (پروردگار) گوینده آن است، پیش رویشان حایلی (برزخی) هست تا روزی که برانگیخته شوند.^۳

(مؤمنون: ۹۹-۱۰۰)

به علاوه تصور اقبال از جاودانگی ترقی خواه^۴ که مغایر با نظر مک تاگارت است، آن یک را به صورتی مشخص از این یک متمایز می‌سازد. اندیشه او مبتنی بر قرآن است. جاودانگی ترقی خواه در تصور اقبال به این معناست که من نامیرا است و پیوسته ترقی می‌یابد، حتی بعد از مرگ نیز پیشرفتش پایان نمی‌گیرد. بنا به گفته وی "حالت" برزخ در بعد از مرگ و پیش از رستاخیز حالتی منفعل نیست. حالتی آگاهانه است. پیروزی در رستاخیز را فراهم

۱- *McTaggart's Philosophy*، ص 312

2. mechanism

۳- بازسازی، ص ۲۰۶

4. progressive immortality

می آورد. «از آثار مبتنی بر تجربه اهل عرفان چنین برمی آید که برزخ حالتی است آگاهانه که در نگرش من نسبت به زمان و مکان تغییر به وجود می آورد.^۱» به عقیده وی «... به نظر نمی رسد، برزخ حالتی صرفاً انفعالی برای انتظار کشیدن باشد، بلکه حالتی است که من نگاهی در آن به جنبه های تازه یی از حقیقت می اندازد و خویش را برای سازگاری با آنها آماده می سازد.^۲» از دیدگاه اقبال، برزخ حالتی است که من در طی آن تلاش می کند تا در رستاخیز پیروز شود. او می گوید «با وجود این، من باید به مبارزه اش ادامه دهد تا زمانی که بداند پیروزی در رستاخیز مسلم است. بنابراین رستاخیز رویدادی خارجی و بیرونی نیست. نقطه اوج و هدف نهایی فرایند یک زندگی در درون من است. رستاخیز، خواه فردی باشد یا همگانی، چیزی بیش از نوعی سیاهه برداری از اعمال گذشته من و امکانات آینده آن نیست.^۳» نظر وی مبتنی بر احکام قرآن است که آیه زیر می تواند نمونه یی از آن باشد:

قسم به ماه، زمانی که کامل می شود. به تحقیق از حالتی به حالت دیگر خواهید رفت.

(انشقاق: ۱۸-۱۹)

همانندی و دیدگاه واقعی

جاودانگی شخصی

مک تاگارت معتقد به جاودانگی شخصی است. اقبال این اندیشه او را ارج می نهد و می گوید، «این بخش از دیدگاهش را تقریباً مطابق با اصول حواریون^۴ می دانم. او حتی به قیمت نادیده گرفتن خدای متعالِ الاهیات مسیح، بر جاودانگی شخصی تأکید ورزید؛ حتی در زمانی که این عقیده مهم در اروپا رو

۲- همان، ص ۲۱۱

۱- بازسازی، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

۳- همان، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

به زوال می‌رفت و انسان اروپایی تقریباً به میزانی عظیم در معرض مرگ بود.^۱ از این روست که اقبال او را با حلاج مقایسه می‌کند و می‌گوید «در واقع با در نظر گرفتن این جنبه از فکرش می‌توان او را با حلاج، عارف بزرگ دنیای اسلام، مقایسه کرد که گفته جاودانی‌اش "انا الحق" اعتراضی بوده است به تمامی جهان اسلام در زمانی که تفکر مدرسی^۲ اسلامی در جهتی سیر می‌کرد که می‌رفت واقعیت و سرنوشت من بشری را تیره سازد. حلاج هرگز از بیان آنچه که شخصاً پی برده بود حقیقت است باز نایستاد تا آن که ملایان، حکومت را بر آن داشتند زندانی‌اش کند و سرانجام به دار بیاویزد. او مرگ را با آرامش پذیرفت.^۳»

اقبال همانند هر متفکر به واقع بزرگ، اندیشه‌های پسندیده دیگران را ارج می‌نهد. اندیشه‌هایی که با معیارهای قابل قبول وی همخوانی داشته باشد. قرآن در مورد جاودانگی شخصی که در آیات متعدد منعکس است اعتقادی راسخ به وی بخشید که برخی از آنها را با شور و شوق به عنوان نمونه در کتاب بازسازی اندیشه ذکر می‌کند:

آن نطفه که می‌ریزید، شما آن را می‌آفرینید یا ما آفریننده‌ایم؟ ما مرگ را میان شما مقدر کردیم و کسی بر [قدرت] ما پیشی نمی‌گیرد. [اگر بخواهیم شما را نابود کرده] و مخلوقات دیگری مانند شما می‌آفرینیم. در آن حال که نمی‌دانید از نو زنده‌تان می‌کنیم.^۴

(واقعۀ: ۶۱-۵۸)

در آسمانها و زمین هیچ کس نیست مگر به بندگی به سوی خدا آید. هر آینه خدا همه را احضار کرده و شمارششان کرده است. شمار کامل. و همه آنها روز قیامت تنها به پیشگاه خدا شوند.^۵

(مریم: ۹۵-۹۳)

مولوی نیز معتقد به جاودانگی شخصی خود است.^۱ به نظر من اقبال بنای دیدگاههایش را بر پایه مفاهیم قرآنی قرار داده و از مرشد روشن ضمیرش مولوی راهنمایی گرفته. او در پیام مشرق آشکارا اذعان می‌کند که:

راز معنی مرشد رومی گشود فکر من بر آستانش در سجود^۲

بنابراین همانندی دیدگاه وی در این مورد با مک تاگارت، اندیشه وی را تحت الشعاع قرار نمی‌دهد، زیرا راهنمایان اصلی وی قرآن و [مثنوی] مولوی می‌باشند.

۳- ماهیت زمان

تفاوت

مک تاگارت

زمان غیرواقعی است

مک تاگارت زمان را غیرواقعی می‌داند. او می‌گوید «به عقیده من چیزی وجود ندارد که بتواند زمانمند باشد، پس به این ترتیب زمان غیرواقعی است.^۳» بنا به گفته وی زمان با خود در تضاد و امری غیرممکن است و ویژگیهایش با یکدیگر ناسازگارند.^۴ اقبال می‌گوید، «به گفته دکتر مک تاگارت زمان غیرواقعی است، زیرا هر رویدادی می‌تواند هم در گذشته باشد، هم در حال و هم در آینده. برای مثال مرگ ملکه آن^۵، نسبت به ما، در گذشته اتفاق افتاد، برای معاصرانش در زمان حال، و برای ویلیام سوم^۶ رویدادی در آینده

۱- *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thoughts* نوشته Nazir Qaiser، ص 55-58

۲- بندگی نامه بیت ۵۶

۳- *The Nature of Existence*، ج II، ص 9

۴- همان، ص 13

بوده است. براین اساس واقعه مرگ ملکه آن، ویژگیهایی را که با یکدیگر ناسازگار می‌باشند در هم می‌آمیزد. پیداست که استدلال مذکور از این فرض ناشی می‌شود که طبیعت تسلسلی زمان را نه‌ایستی است.^۱ همان طور که مک تاگارت اظهار داشته تناقض ذاتی و ویژگی ناسازگاری زمان آن را غیرواقعی می‌سازد.

اقبال

ولی بنا به گفته اقبال، زمانی را که مک تاگارت با حدت و شدت از آن سخن گفته، زمان تسلسلی^۲ است. زمان به جز این، جنبه دیگری هم دارد که آن زمان حقیقی است. به نظر اقبال مشکل مک تاگارت سر در تصورش از طبیعت تسلسلی زمان دارد که آن را حرف آخر می‌داند. این دیدگاه گذشته، حال و آینده را اجزاء اساسی زمان می‌شمارد و آن را همانند خط مستقیمی فرض می‌کند که بخشی از آن طی شده و بخشی دیگر طی نشده باقی مانده است.^۳ از نظر اقبال «این استدلال، زمان را لحظه خلاق زنده‌یی نمی‌داند. بلکه آن را ساکن مطلق می‌شمارد که نظم تعدد رویدادهای کاملاً شکل پذیرفته‌ی عالم هستی را در اختیار دارد و آن را به طور تسلسلی، مثل تصاویر یک حلقه‌ی فیلم، برای تماشاگران خارج از اتاق نمایش، نشان می‌دهد. در صورتی می‌توانیم بگوییم واقعه مرگ ملکه آن برای ویلیام سوم زمان آینده بوده است که به این رویداد چنان نظر کنیم که از پیش به طور کامل شکل پذیرفته و در آینده آرمیده و انتظار روی دادن خویش را می‌کشید.^۴»

ولی به نظر اقبال جنبه تسلسلی زمان مبین حقیقت کامل آن نیست. بنا به

۱- بازسازی، ص ۱۱۵

2. serial time

۴- بازسازی، ص ۱۱۵

۳- بازسازی، ص ۱۱۵

گفته وی جنبه‌ی دیگری از زمان وجود دارد که مبین زمان حقیقی است و در آن «رویداد مربوط به آینده نمی‌تواند دارای ویژگی یک رویداد باشد. واقعه مرگ آن به هیچ روی پیش از مرگش وجود نداشت. در مدت زندگی آن واقعه‌ی مرگ او همچون امکان صورت نپذیرفته‌یی در نهاد واقعیت می‌زیست، تنها زمانی به عنوان یک رویداد شمرده شد که در جریان پدید آمدنش به نقطه رخداد واقعی آن رویداد رسید. پاسخ به استدلال دکتر مک تاگارت این است که آینده نه به صورت یک واقعیت، بلکه فقط به عنوان یک امکان باز وجود دارد. نمی‌توان گفت که یک رویداد ویژگیهای ناسازگار را در هم می‌آمیزد، در حالی که هم به عنوان گذشته توصیف شده و هم به عنوان حال مورد تعریف قرار گرفته است... بنابراین، توجه به یک رویداد، هم به عنوان گذشته و هم به عنوان حال هیچ اشکال منطقی ندارد»^۱.

از نظر اقبال زمان حقیقی "استمرار" است که زمان تسلسلی نیست، بلکه تغییر بدون توالی است. او می‌گوید، «شخصاً نظرم بر این است که زمان عنصر اساسی واقعیت است. اما زمان حقیقی زمان تسلسلی نیست که تمایزی اساسی میان گذشته، حال و آینده باشد. بلکه استمرار محض است، یعنی تغییر و اختلاف بدون توالی که در استدلال مک تاگارت کوچکترین اشاره‌یی به آن نشده است. زمان تسلسلی همان استمرار محض است که اندیشه آن را ساییده و ریز کرده است. این شیوه‌یی است که واقعیت، فعالیت خلاق بی‌وقفه‌اش را از این طریق به معرض سنجش کمی می‌گذارد. در همین معناست که قرآن می‌گوید:

"اختلاف شب و روز از اوست"^۲

(مؤمنون: ۸۰)

۴- عشق

تفاوت

مک تاگارت

الف: عشق مغایر عمل است

نخست این که تصور مک تاگارت از عشق مغایر تصویری است که اقبال از عمل^۱ دارد، [او می‌گوید،] «به نوبه خود، عقیده شخصی‌ام را مطرح می‌سازم که خودها واقعیت و حقیقت غایی هستند. ولی نظرم، همانند گذشته، بر این است که محتویات و خوبیهای حقیقی آنها باید در ابدیت یافت شود نه در زمان، و نیز در عشق نه در عمل^۲».

اقبال

دیدگاه اقبال کاملاً با مک تاگارت تفاوت دارد. او این نظر را تایید نمی‌کند و می‌گوید «من تضادی نمی‌بینم. عشق رخوت نیست. عشق پویا و خلاق است. به لحاظ مادی، درواقع تنها نیرویی است که بر مرگ غلبه می‌کند، و وقتی مرگ نسلی را از میان برمی‌دارد، عشق نسل دیگری می‌آفریند^۳».

ب: عشق متقابل دو شخص

دوم این که از نظر مک تاگارت عشق جوهر هستی^۴ است و این «درست همان عشقی است که کسی به دیگری دارد، و علاوه بر این، علت نزدیکی دو شخص به یکدیگر است، نه معلول آن^۵».

اقبال

ولی برای اقبال، عشق علاوه بر مفاهیم فوق، مفهوم دیگری هم دارد و آن عشق به خدا، و عشق به هدفی منحصر به فرد است. این عشق خود را قدرت

1. action

۲- McTaggart Philosophy، ص 306 ۳- همان، ص 310

4. essence of Reality

۵- مأخذ پیشین

و کمال می‌بخشد. «برترین شکل آن آفرینش ارزشها، آرمانها و تلاش برای تحقق آنهاست.» از این روست که در اسرارخودی می‌گوید:

نقطه نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
از محبت اشتعال جوهرش ارتقای ممکنات مضمورش
فطرت او آتش اندوزد ز عشق عالم افروزی بیاموزد ز عشق
عشق را از تیغ و خنجر پاک نیست اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
در جهان، هم صلح و هم پیکار، عشق آب حیوان، تیغ جوهردار^۱، عشق
از نگاه عشق، خارا شق بود^۲ عشق حق آخر سراپا حق بود
(ابیات، ۱۶۲ به بعد)

و در جای دیگری از همین مثنوی می‌گوید:

از محبت چون خودی محکم شود قوتش فرمانده عالم شود
پیر گردون کز کواکب نقش بست غنچه‌ها از شاخسار او شکست^۳
پنجه‌ی او پنجه حق می‌شود ماه از انگشت او شق می‌شود
در خصومات جهان گردد حکم تابع فرمان او دارا و جم
(ابیات ۲۴۲ به بعد)

[به عقیده اقبال، عشق حقیقی که نهایت آن عشق الاهی است در تحکیم فردیت که هدف زندگی است نقش بزرگی ایفا می‌کند. این عشق سبب تمرکز و فزونی نیروهای باطنی افراد بزرگ می‌شود و اهداف آنان را با مقاصد الاهی همانند می‌سازد. عشق منشی استوار به انسان می‌بخشد، او را به کمال می‌رساند، نایب خدا می‌سازد و فرمانروای عالم می‌کند.]

۱- جوهردار: تیز؛ برّان

۲- مفهوم مصرع: سنگ خارا از نگاه عشق دو نیم می‌شود

۳- از شاخسار او شکست: از شاخسار خودی چید

او می‌گوید عشق یعنی جذب شدن و جذب کردن. نیکلسون در مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی به همین موضوع اشاره می‌کند و می‌نویسد: عشق به عقیده اقبال «یعنی میل به جذب شدن و جذب کردن... عشق عاشق را همانند معشوق دارای فردیتی خاص می‌سازد. تلاش برای شناخت یکتاترین فردیت، شخصیتی منفرد به سالک می‌بخشد. او می‌خواهد که در فردیت مراد خویش جذب شود، زیرا هیچ چیز دیگر سرشت سالک را اقناع نخواهد کرد»^۱.

بنابراین، چنین علتی پویاست. او می‌گوید «پس می‌توان آن را به دلیل خصلتش، و به‌رغم تنوع در محتوای عشقهای متقابل افراد مختلف، به عنوان علتی فعال و وحدتی که کل عالم را در بر می‌گیرد مورد آزمون قرار داد»^۲.

همانندی و دیدگاه واقعی

عشق مفتاح هر مشکلی است

به عقیده برخی از منتقدان سطحی، تصور مک‌تاگارت از عشق شباهت بسیار با نظر اقبال دارد. برای مثال او در نامه‌یی به اقبال می‌نویسد، «پاسخ همه مسایل فقط در عشق یافت می‌شود.» و عشق «جوهر هستی»^۳ است.

ولی مک‌تاگارت را در این طریق نمی‌توان پیشقدم دانست. چنین دیدگاهی به کرات در ادبیات عارفانه مطرح شده است. از این گذشته، در ادبیات عرفانی سخن از موضوعاتی نظیر وجد و حال می‌رود که در تفکر مک‌تاگارت محلی از اعراب ندارند. در ادبیات عرفانی می‌توان تب و تاب‌هایی در پیوند با عشق یافت که مک‌تاگارت به خواب هم ندیده. بخصوص احساساتی نظیر فراق و وصال، یا مقایسه عشق و عقل که محور این ادبیات است به کلی با اندیشه مک‌تاگارت بیگانه‌اند.

در ارتباط با این موضوع می‌توان از شاعر عارف مولوی شواهدی دقیق

ذکر کرد که بحث تفصیلی آن را در کتابم تحت عنوان تأثیر مولوی بر اندیشه دینی اقبال^۱ آورده‌ام. یک فصل از این کتاب تحت عنوان «عشق» همین موضوع را مورد بررسی قرار می‌دهد که در آن مشابهت‌های بارز دیدگاه‌های اقبال با مولوی به روشنی ردیابی شده است. در تحقیق مذکور برای نشان دادن پیشگامی مولوی در این طریق، ابیاتی از او نقل کرده‌ام که با زیبایی تمام از اندیشه، وجد و حال سخن می‌گوید. نیازی به تذکر نیست که مولوی قرن‌ها پیش از مک تاگارت در این باب اندیشیده است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما
ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاتون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
(دفتر اول، ابیات ۲۲ به بعد)

و باز در جای دیگر می‌گوید:

از محبت تلخها شیرین شود وز محبت مسها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود وز محبت دَردها شافی شود
از محبت خارها گل می‌شود وز محبت سرکه‌ها مل می‌شود
از محبت، دار تختی می‌شود وز محبت بار بختی می‌شود
از محبت سجن^۲ گلشن می‌شود بی محبت روضه گلخن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود وز محبت دیو حوری می‌شود
از محبت سنگ روغن می‌شود بی محبت موم آهن می‌شود
از محبت حزن شادی می‌شود وز محبت غول هادی می‌شود

1. *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought*

۲- سجن: زندان؛ محبس

از محبت نیش نوشی می شود وز محبت شیر موشی می شود
از محبت سقم صحت می شود وز محبت قهر رحمت می شود
از محبت مرده زنده می شود وز محبت شاه بنده می شود^۱
علاوه بر این، دیوان شمس نیز آکنده از اشعاری است که جملگی نشان از تب و تاب عشق دارند. به عقیده وی تمامی صداها در قیاس با صدای عشق مثل بانگ طبل است.

اقبال خود نیز به پیشگامی مولوی در این طریق اذعان دارد که به این ترتیب دیگر هر تردیدی از بین می رود. در ارمغان حجاز می گوید:

گره از کار این ناکاره^۲ واکرد غبار رهگذر را کیمیا کرد
نی آن نی نواز پاکبازی مرا با عشق و مستی آشنا کرد

(دو بیت ۱۹۷)

عالم

موارد عمده

تفاوت

مک تاگارت

عالم به کمال رسیده

بنا به گفته مک تاگارت عالم مرکب است از جواهر و اعضاء^۳ یا افراد وابسته که اجزاء آن هستند. این جوهر مرکب عالم نامیده شده^۴. عالم وحدتی آلی را پدید می آورد که در آن «هرچه وجود دارد، اعم از جواهر و خصلتها^۵ در یک نظام جبری خارجی با یکدیگر پیوند یافته اند^۶».

۱- در متن اصلی فقط ابیات ۶-۳ آمده است. برخی از ابیات مذکور منسوب به مولوی است.
ر.ک: دفتر دوم، ابیات ۱۵۲۹ به بعد. ۲- ناکاره: هیچکاره

3. members

۴- *The Nature of Existence*، ص ۱۷۴

5. characteristics

۶- مأخذ پیشین، ص ۱۵۱

به عبارت دیگر، بنا به گفته مک تاگارت، عالم انجمنی است از افراد که نظم و طرحی مشخص عرضه می‌کند. به عقیده مک تاگارت این انتظام و طرح در عالم، ابدی هستند. این بدان معناست که عالم محصولی است که کارش به پایان رسیده و کامل شده.^۱

ولی اقبال به عکس معتقد است که عالم محصولی کامل و به پایان رسیده نیست و طرح و انتظامش ابدی نمی‌باشد، بلکه باید با تلاش‌های انسان کامل شود.

او تصریح می‌کند که «سازگاری و انتظامی که در این انجمن^۲ می‌یابیم برای ابد انجام نپذیرفته و فی نفسه کامل نیست. این سامانمندی حاصل تلاش غریزی شعور است. ما به تدریج از آشفتگی به سوی نظم کیهانی سیر می‌کنیم و در این دستاورد سهم می‌باشیم. هیچیک از اعضاء انجمن ثابت نیستند؛ بلکه پیوسته اعضاء جدید به هستی می‌آیند تا در این وظیفه عظیم سهم باشند. بنابراین عالم کاری تمام شده نیست: هنوز در جریان شکل‌گیری است. هیچ سخن قاطعی در مورد عالم نمی‌توان گفت، زیرا عالم هنوز "کامل" نشده. فرایند آفرینش همچنان ادامه دارد، و انسان نیز در آن سهم است و تا آنجا که می‌تواند می‌کوشد سهمی هر چند کوچک در انتظام این به هم ریختگی داشته باشد. قرآن نیز به امکان وجود آفریدگاران^۳ دیگر بجز خدا اشاره دارد^۴. تأثیر قرآن بر اندیشه اقبال امری کاملاً بدیهی است. بنا به گفته قرآن: خدا... در آفرینش هر چه خواهد می‌افزاید.

(فاطر: ۱)

.... هر روز در کاری است.

(الرحمان: ۲۹)

همچنین از نظر اقبال «عالم»، در قیاس با تجربه خودآگاه ما، حرکتی خلاق

۱- از مقدمه ترجمه انگلیسی نیکلسون بر اسرار خودی، ص XVII

۲- association این اصطلاح مأخوذ از مک تاگارت در باب عالم است.

۳- اسرار خودی، ص XVII-XVIII

و مختار است^۱» او در توضیح این موضوع می‌گوید «طبیعت ماهوی اتم در دانش نوین، الکتریسیته است و نه چیزی که الکتریسیته به آن داده شده باشد^۲». همچنین، عالم دارای حقیقت و واقعیتی مستقل نیست. به عقیده وی «عالم را نمی‌توان واقعیتی دانست که در برابر او (خدا) قرار گرفته^۳». عالم فقط بخشی از جلوه فعالیت خلاق نامحدود خداست.

همانندی و دیدگاه واقعی

واقعیت و عالم

بنا به گفته مک تاگارت عالم واقعیتی ملموس است نه وهم و گمان یا چیزی ذهنی. «عالم توهم نیست؛ دستگاهی است از خودهای واقعی که نمی‌توان آن را صرفاً محمول و اعیان وجود مطلق دانست^۴».

اقبال عقیده مک تاگارت را مورد تایید قرار می‌دهد. ولی این دیدگاهی است که قرآن قرن‌ها پیشتر از مک تاگارت مطرح کرده است. اقبال باتوجه به تعالیم قرآن می‌گوید که «جهان واقعیتی است که باید به حساب آید^۵». و سپس آیه‌یی در ارتباط با این موضوع از قرآن نقل می‌کند:

در خلقت آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد عبرتهاست؛ کسانی که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد کنند و در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند [گویند] پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای...^۶

(آل عمران: ۱۹۱ و ۱۹۰)

انتقاد اقبال از سقراط و افلاتون در این مورد بسیار حایز اهمیت است. آنان به خلاف روح قرآن ادراک حسی را خوار می‌شمارند، حال آن که از این طریق واقعی بودن عالم به اثبات می‌رسد^۷. او می‌گوید، «این قرعه فال به نام بشر زده

۱- بازسازی، ص ۱۰۵

۲- همان، ص ۱۰۵ و ۱۰۶

۳- همان، ص ۱۲۸

۴- McTaggart's Philosophy، ص 305

۵- بازسازی، ص ۴۴

۶- همان

۷- همان، ص ۳۵

شد که در ژرف‌ترین آرمانها و آمالهای جهان پیرامونش سهیم شود و سرنوشتش را به همان‌گونه شکل دهد و بسازد که سرنوشت جهان را، گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همه توانش، تا آن نیروها را در جهت اهداف و مقاصدش شکل بخشد. خداوند در فرایند این دگرگونی تکاملی، یاورش می‌شود، مشروط بر این که گام اول را او بردارد.^۱ در اینجا نیز اقبال آیه‌ی از قرآن را در تأیید گفته‌اش نقل می‌کند:

... و خدا نعمتی را که در نزد گروهی هست، تغییر ندهد مگر آنچه را در ضمیرشان هست تغییر دهند.^۲

(رعد: ۱۱)

II. حقیقت غایی

خدانشناسی در برابر خداشناسی

تفاوت

مک تاگارت

الف: حقیقت غایی همان وجود مطلق است

گفتیم که مک تاگارت، همانند هگل، حقیقت غایی را همان وجود مطلق می‌داند که روحانی و جاودان است. وجود مطلق به خودها تقسیم شده. وجود مطلق، انجمن یا دستگاهی [متشکل] از خودهاست. مک تاگارت، وجود مطلق را به دانشکده‌یی تشبیه می‌کند که دانشجویانش ضمن آن که هویت فردی دارند، یک هویت کلی را هم در مجموع پدید می‌آورند که دانشکده است. وجود مطلق به عنوان اصل وحدت زیربنای اجزاء را تشکیل می‌دهد و اجزاء نمی‌توانند وحدت وجود مطلق را از بین ببرند. این [انجمن پدید آمده] خود فراگیر، یا شامل مطلق^۳ نیست، زیرا هیچ خودی وجود ندارد که بتواند خود دیگری را شامل شود و آن را در خویش گیرد.

۲- همان

۱- بازسازی، ص ۴۷ و ۴۸

چنان که پیشتر گفته شد، تصور چنین نظامی از خودها برای اکثر اندیشمندان قابل قبول نیست.^۱

ب: وجود مطلق خدای دینی نیست

ولی از نظر مک تاگارت، وجود مطلق به مفهوم خدای دینی نیست. به بیان دیگر مک تاگارت را باید ملحد دانست. او می‌گوید، «وجود مطلق همان خدا نیست و در نتیجه خدایی وجود ندارد».^۲ به گفته شنویند^۳ «به هر حال در این شهر آسمانی خدایی وجود ندارد، از این رو مک تاگارت فکر می‌کرد هیچ دلیلی ندارد که معتقد به وجود ذهن دیگری مثل ذهن ما باشد که در عین آن که فراگیر، و شامل همه ذهنهای فردی است، به یک معنا فردی هم باشد».^۴ بنا به گفته مک تاگارت دلیل کیهانشناختی^۵ که خدا را علت نخستین می‌داند کمکی به اثبات وجود خدا نمی‌کند. او متذکر می‌شود که:

دلیل کیهانشناختی درباره ضرورت علت نخستین نااستوار است. اگر فرض کنیم که خدا در زمان وجود دارد "آنگاه جوهری خواهیم داشت که در زمانهای بی‌شمار گذشته تداوم داشته" اگر جوهری بتواند بی‌علت باشد، امکان [وجود داشتن جوهرهای بی‌علت] دیگر منتفی نخواهد بود. اگر خدا نیازی به یک خالق نداشت، چرا "یک انسان" یا "یک ریگ" باید نیاز داشته باشند؟ از سوی دیگر، اگر ماهیت خدا بی‌زمان است، پس توانایی تغییر و تحول را ندارد، و بنابراین آفرینش عالم در زمانی خاص بنا بر ماهیت خدا قابل توضیح نیست.^۶

۱- *A History of Philosophy* ، ص 277

۲- نقل از *Hegellian Cosmology* نوشته McTaggart در *Some Dogmas of Religion*

نوشته *Seth Pringle - Pattison* ، ص 210

3. J.B.Schneewind

۴- *Encyclopedia of Philosophy* ، ص 229

5. cosmological argument

۶- *Some Dogmas of Religion* ، ص 208

اقبال در کتاب فلسفه مک تاگارت^۱ خاطره‌یی از وی نقل می‌کند و می‌گوید، «عادت داشتم او را تقریباً هر روز در اتاقش در [کالج] تربیتی^۲ ببینم، بسیاری اوقات صحبت‌مان کشیده می‌شد به مسأله وجود خدا. منطق قوی او غالباً مرا خاموش می‌ساخت، ولی هرگز موفق نمی‌شد مرا قانع کند. همان طور که آقای دیکینسون^۳ در یادداشت‌هایش اظهار می‌دارد، تردیدی نیست که او دلزدگی شدید از مفهوم خدای متعال^۴ در الاهیات غربی داشت. وجود مطلق نوهگلی‌ها^۵ فاقد حیات و حرکت است. خودآگاهی ابدی مورد نظر گرین^۶ را به سختی می‌توان از مکان نیوتونی^۷ تشخیص داد. اینها چه طور می‌توانست او را اقناع کند؟»^۸

ج: وجود مطلق غیرشخصی است

به علاوه مک تاگارت وجود مطلق را واقعیت غیرشخصی^۹ می‌داند. او می‌گوید، «معتقدم که یافتن دلیلی برای جاودانگی خود ما که خدا را به جای یک شخص در وضعیت اجتماعی قرار نمی‌دهد کاری دشوار است^{۱۰}». خدا به نظر وی خدای شخصی نیست، زیرا این امر هستی ما را متکی به اراده او می‌سازد و در نتیجه تابع تصمیمات غیرقابل پیش‌بینی این اراده خواهیم بود. همچنین منجر می‌شود به این که معتقد شویم خدا شامل مطلق است، که این برای مک تاگارت پذیرفتنی نیست. به نظر وی هیچ شخصی نمی‌تواند شامل خود دیگری باشد.

1. *McTaggart's Philosophy*

2. Trinity

3. Dickinson

4. transcendent

5. Neo-Hegelian

6. Green

7. Newtonian space

۸. *McTaggart's Philosophy*، ص 310

9. impersonal Reality

۱۰. *Hegelian Cosmology*، ص 3

د: وجود مطلق قادر متعال نیست

همچنین مک تاگارت این عقیده را نفی می‌کند که خدا فعال مایشاء است. به نظر وی خدائی قدیر کسی است که بتواند هر کاری را انجام دهد؛ حتی قوانین عقلی و جدول ضرب^۱ طبق فرامین قدرتش تغییر یابند. او می‌گوید، «وجود شر در جهان مغایر وجود قدرت مطلق است که او نیز خیر است»^۲. خدا قادر مطلق نیست، زیرا نمی‌تواند شر را از جهان براندازد. قدرت مطلق و نیروی خیر در خدا به رغم وجود شر در جهان همدست نمی‌شوند^۳. بنابراین، مک تاگارت برای بر سر دوراهی قرار نگرفتن در حل معمای وجود خیر در خدا و وجود شر در جهان، مطلق بودن قدرت خدا را نفی می‌کند. او می‌گوید، «حقیقت و واقعیت غایی دستگاهی ابدی متشکل از خودهاست که مستقیماً با یکدیگر از طریق عشق و الفتی قدرتمند هماهنگی و وحدت دارند، بدان گونه که در ژرفترین شور و حالهای عرفانی در ما پدید می‌آید، و این کمترین نشانه کمال آنست»^۴.

برینجل پتی سون این دلایل مک تاگارت را سست و بی‌فایده می‌داند. او می‌گوید، «باید گفت که بحث در این باب به طور کلی بی‌فایده است، زیرا آقای مک تاگارت اصرار دارد به این که قادر مطلق را متضمن قدرتی بدانند که از بین برنده تناقضات است. پیشنهاد وی برای عدم استعمال این اصطلاح به طور مطلق ناپسند است، ولی کسانی را که او مورد حمله قرار می‌دهد، هرگز قدرت مطلق را به معنای قدرتی به کار نبرده‌اند که ضروریات عقلانی و اخلاقی را نادیده می‌گیرد، چنین نظراتی به واقع ناپذیرفتنی است. برای مثال پاسخش به این استدلال که شر در عالم نتیجه‌ی اراده آزاد است، اقناع‌کننده

۱. *Twentieth Century Religious Thought*، ص 52

۲. *Some Dogmas of Religion*، ص 210

۳. همان

۴. *The Nature of Existence*، نوشته McTaggart، ج II، ص 479

نیست، زیرا می‌گوید "خدایی که نمی‌تواند عالمی بیافریند که در آن همه مردم مختار، و در عین حال رها از هر شری باشند، خدایی قدیر و دارای قدرت مطلق نیست، زیرا چیزی وجود دارد که او نمی‌تواند از عهده انجامش برآید"^۱.

اقبال

از سوی دیگر، اقبال به شدت معتقد است که خدا یک «خود دیگر بی‌همتا»^۲ است. به نظر وی عالم سنت الله است^۳ نه خود خدا. او می‌گوید، «بنا به گفته قرآن، حقیقت و واقعیت غایی روحانی است و حیاتش عبارت است از فعالیت زمانی^۴ آن^۵». رابطه خدا با انسان به طور مشخص هم حلولی است و هم متعالی. خدا از نظر اقبال به خلاف مک تاگارت، شخصی و قادر مطلق است.

این که خدا "خود دیگر بی‌همتا" است، از تصورش نسبت به خدا پیداست که آن را سرچشمه و مقصد تمامی خودها می‌داند. او سرچشمه خودهاست، زیرا به نظر وی «حقیقت غایی» یک من است و من‌های بشری از من غایی نشأت می‌گیرند^۶. او مقصد ماست زیرا پس از مرگ به سویش باز می‌گردیم^۷. خدا، علاوه بر این، نقش بسیار مهمی در رشد خود ایفا می‌کند. انسانی که صفات خدا را جذب می‌کند، شخصیتش را با آفرینش صفات خدا در خویشتن تعالی می‌بخشد^۸.

۱. *Some Dogmas of Religion*، ص ۲۰۹-۲۰۸

2. unique Other Self

۳- بازسازی، ص ۱۱۴

4. temporal activity

۵. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ص ۱۵۵

۶- بازسازی، ص ۱۳۷ ۷- همان، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

۸- نقل از گفته اقبال در مقدمه نیکلسون بر ترجمه انگلیسی اسرار خودی، ص XVIII

دیدگاه اقبال در مورد خدا به عنوان «خود دیگر بی همتا» بیشتر از بحثی معلوم می شود که درباره حالت عرفانی دارد. او می گوید، «برای یک عارف که حالت عرفانی در او پدید می آید، این حالت همان لحظه پیوند صمیمانه با خود دیگر است که بی همتا، برتر و فراگیر است. این پیوستگی، شخصیت اختصاصی تجربه کننده را بی درنگ از بین می برد. بررسی حالت عرفانی نشان می دهد که این حالت قویاً عینی و بیرونی است و نباید آن را عزلت نشین در غبار ذهنیت محض دانست.^۱»

دیگر این که بنا به گفته اقبال، خدا شخصی و یک من است. او خدا را «من غایی»^۲ می خواند. من اعلی گاهی با اندیشیدن به ما پاسخ می دهد، گاهی از طریق عبادت، و بخصوص از راه رحمت^۳ خویش. اقبال می گوید، «طریق صحیح برای پی بردن به وجود یک خود در این است که ببینیم آیا به درخواست خود دیگری پاسخ می دهد.» و بعد می پرسد «آیا حقیقت مطلق به ما پاسخ می دهد؟» به نظر وی «آری، گاهی با تفکر^۴، گاهی با نیایش که برتر از تفکر صرف است.» سپس می افزاید «در مورد مک تاگارت اندیشیدن جای عبادت را می گیرد. در سلسله های عارفان مسلمان قواعد و اعمال مختلف پدید آمده که از طریق آنها می توان با حقیقت غایی ارتباط مستقیم داشت. ولی حقیقت این است که نه عبادت، نه تفکر و نه هیچ نوع عمل دیگر، انسانی را سزاوار دریافت پاسخی از آن معشوق ابدی^۵ نمی سازند. این امر نهایتاً منوط به آن چیزی است که به تعبیر دینی "رحمت" نامیده می شود.^۶» اقبال در این مورد به خلاف مک تاگارت خدا را شامل مطلق^۷ می داند و او را

۱- بازسازی، ص ۵۷ و ۵۸

۲- همان، ص ۱۱۹

3. grace

4. reflection

5. ultimate Love

۶- McTaggart's Philosophy، ص 311

7. all - inclusive

«معشوق ابدی» می خواند. به نظر وی «اگر حقیقت غایی، یعنی معشوق ابدی، معنایی برای زندگی من های متمایز دارد، خودش باید یک من فراگیر باشد که حافظ دیگر من هاست، به درخواستشان پاسخ می گوید، بدانان عاشق است و می تواند معشوقشان باشد.^۱»

به عقیده اقبال «حقیقت غایی باید حیاتی عقلاً هدایت شده باشد که باتوجه به تجربه ما آدمیان از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست، مثل چیزی که با دقت به هم بافته شده و دارای یک نقطه مرکزی است که همه رشته ها به آن مربوط می شود.^۲»

همچنین اقبال خدا را قادر مطلق می داند. ولی قدرت مطلق خدا به هوس آلوده نیست. او با استناد به قرآن می گوید که «قرآن... قدرت مطلق الاهی را در ارتباطی صمیمانه با حکمت الاهی می بیند و آن را در تازگی، نظم و ترتیب جلوه گر می یابد، نه در تزلزل و بوالهوسی.^۳» بنابراین، تقید خدا دال بر ناتوانایی او نیست، بلکه فقط نتیجه ی حکمت اوست. «هر فعالیت، خواه آفرینشی یا غیر آن، نوعی محدودیت است که بدون آن تصور خدا به صورت یک خود سازنده و ملموس ممکن نیست.^۴» بدی و الم اموری نسبی هستند نه مطلق. اینها موجب پیشرفت خودبشری می شوند.

اقبال می گوید که قدرت مطلق خدا مانعی در طریق آزادی بشر نیست. به نظر وی انسان خودمختار است. او آزاد است که از بدیها دوری جوید. خدا خودش خودهای بشری را برگزیده تا در حیات و آزادی خلاقش سهیم باشند. او می گوید، «حقیقت این است که همه مجادلات کلامی در ارتباط با تقدیر، از آنجا ناشی می شوند که اساسشان بر تحقیق ذهنی محض است بی آن که به نیروی خود جوش^۵ حیات که امر مسلمی از تجربه عملی است،

۱- مأخذ پیشین، ص 311-312

۲- بازسازی، ص ۱۴۷

۴- بازسازی، ص ۱۵۰

۳- همان، ص ۱۵۰

توجهی شود. بی تردید ظهور من‌ها که به نیروی خودانگیختگی مجهز می‌باشند، و لاجرم عمل آنها غیرقابل پیش‌بینی است به عبارتی مفهوم محدودیت آزادی من فراگیر را القاء می‌کنند. اما این محدودیت از خارج تحمیل نشده است، بلکه از آزادی خلاقش زاده شده و او به این وسیله من‌های محدود را برگزیده تا در حیات، قدرت و آزادی وی شریک باشند.^۱»

به طور کلی تصور مک تاگارت از خدا به سبب بدفهمی او در غیرواقعی دانستن زمان است. از نظر اقبال «زمان عنصر اساسی واقعیت است. اما زمان واقعی زمان تسلسلی نیست که تمایزی اساسی میان گذشته، حال و آینده باشد، بلکه استمرار محض است؛ یعنی تغییر و اختلاف بدون توالی، که در استدلال مک تاگارت کوچکترین اشاره‌یی به آن نشده است. زمان تسلسلی همان استمرار محض است که اندیشه آن را ساییده و خرد کرده؛ این شیوه‌یی است که واقعیت، فعالیت خلاق بی‌وقفه‌اش را از این طریق به معرض سنجش کمی می‌گذارد. در همین معناست که قرآن می‌گوید «اختلاف شب و روز از اوست»^۲. به نظر من دکتر معروف درست می‌گوید که «شاید درک نادرست مک تاگارت از خدا و واقعیت غایی حاصل بدفهمی وی از زمان بوده باشد»^۳.

در پایان لازم به ذکر است که اقبال من‌بشری را همانند خدا جاودان می‌داند، حال آن که مک تاگارت این یک را نفی و دیگری را قبول دارد. «در واقع اندیشه جدید گرایش دارد به این که اعتقاد به جاودانگی را مبتنی بر عقیده به خدا بداند. ولی به نظر مک تاگارت چنین عقیده‌یی موجب نادیده گرفتن عقیده دیگری می‌شود»^۴.

۱- بازسازی، ص ۱۴۹

۲- اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، ص ۱۱۷

۳- همان

۴- *Some Dogmas of Religion* نوشته Pattison ص ۲۰۷

تکمله

[مولف در این بخش از کتاب به قسمتهای مختلفی از کتاب اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر (بخش اقبال و مک تاگارت) نوشته دکتر محمد معروف استناد جسته است. از آنجا که به نظر می‌رسد تحقیق مورد نظر وی می‌تواند مکمل این بخش باشد، ترجمه کامل آن در اینجا آورده می‌شود. معروف می‌نویسد:

مک تاگارت متفکر انگلیسی و استاد اقبال در ترینیتی کالج کمبریج^۱، ایده‌گرایی‌ای الهادی مبتنی بر کثرت‌گرایی را پایه ریخت. او از زمره متفکران برجسته ایده‌گرایی انگلیسی-آمریکایی بود، که اندیشه‌های دینی خود را در کتابش تحت عنوان جزمیات دین شرح داده است. اختلاف اصلی اندیشه وی با اقبال در این است که اعتقاد به وجود خدایی شخصی^۲ را لازمه دین نمی‌داند. مک کوآری دستگاه فکری او را «الحاد دینی»^۳ و تناقض‌آمیز می‌خواند. مک تاگارت در کتابش سه موضوع مهم: خدا، جاودانگی و آزادی را مورد بحث قرار می‌دهد. در مورد جاودانگی می‌گوید که دلایل بسیار استواری برای توجیه این عقیده وجود دارد. او دلایلی را که علیه جاودانگی «خود» ارایه شده تقریباً رد می‌کند. ولی اقبال این عقیده او را که «خود اصلاً عنصری نامیرا و جاودان است» نفی می‌نماید، دلیلش هم این است که اقبال «خود» را در حیات ابدی وجود مطلق سهیم می‌داند؛ زیرا به نظر وی «من فردی از وجود مطلق ابدی منفک شده است...» اقبال در اعتراض به این فکر می‌گوید «به نظر من این انفکاک توانایی و قدرتی برای جاودانگی بدان می‌بخشد، نه آن که ذاتاً جاودانه باشد. من شخصاً جاودانگی را الهام^۴ [الاهی] می‌دانم نه چیزی که برای ابد حاصل شده باشد. انسان درخور حیات جاودانی است که متضمن تلاش بی‌امان برای حفظ «مبارزه من» باشد. با این حال او از مک تاگارت سپاسگزار است، زیرا «به بهای نادیده گرفتن

1. Trinity College, Cambridge

2. personal God

3. religious atheism

4. inspiration

خدای متعالِ الاهیات مسیحی، بر جاودانگی شخصی تأکید ورزید؛ آن هم در زمانی که این عقیده مهم در اروپا رو به افول می‌رفت. «اقبال او را از این جهت حتی با حلاج عارف بزرگ دنیای اسلام قیاس می‌کند، و دیدگاهش را در مورد جاودانگی «تقریباً مطابق با اصول حواریون» می‌داند.

مک تاگارت همانند اقبال و دیگر ایده‌گرایان معتقد است که «خود» به صورتی متفاوت متشکل از اشیاء مادی است: او در سال ۱۹۱۹ در نامه‌ای به اقبال می‌نویسد، «همان‌طور که می‌دانید من نیز مانند شما کاملاً مخالف این عقیده‌ام که موجودات متناهی صفت^۱ وجود مطلق هستند. در این مورد یک چیز برایم کاملاً مسلم است و آن اینکه آنها هر چه باشند صفت نیستند^۲». حتی اگر تصور شود که بدن باید اجباراً همراه خودی باشد، باز هم در صورت از بین رفتن آن کالبد، خودی به کالبد دیگری می‌رود. او معتقد به امکان «تکثر خودها» بود و همانند اقبال به استمرار خودی و حیات اعتقاد داشت. از همین رو می‌گوید: آنچه درحیاتی حاصل می‌گردد، نه تنها به زندگی اخروی منتقل می‌شود، بلکه فزونی و استحکام هم می‌یابد. ولی او به خلاف اقبال «خود» را جوهر^۳ می‌داند. بنا به گفته مک تاگارت خودها واقعیت غایی و جوهر واقعی هستند. اقبال درباره‌اش می‌گوید، «همه قصد من این است که نشان دهم ذهن او تا چه میزان سعی در فرار از نتایج هگل‌گرایی جدید انگلیسی داشته است». همچنین مک تاگارت به خلاف اقبال معتقد به خدایی متناهی است. او قدرت مطلق^۴ خدا را از همین زاویه مورد بحث قرار می‌دهد و می‌گوید «قادر مطلق شخصی است که بتواند از عهده هر کاری برآید» از جمله تغییر قوانین عقلی و جدول ضرب. پس بر این اساس مفهوم قدرت مطلق با شخصیت^۵ (که نیاز دارد چیزی در خارج از اراده‌اش وجود داشته باشد) منافات دارد، و نیز با

۱- adjective صفت در فلسفه به مفهومی مجرد (اسم معنا) اطلاق می‌شود که شیء می‌تواند صاحب آن باشد.
۲- این نامه در دسامبر ۱۹۱۹ نوشته شد.

3. substance

4. omnipotence

5. personality

خیر (به لحاظ وجود شر در جهان) ناسازگار است. این دلایل او را به فکر خدای متناهی انداخت که می‌توان او را شخصی، خوب، و حتی به دلیل قدرتمندتر بودن از هر موجودی، «متعال» هم نامید. مک تاگارت در ادامه بحثش اندیشه حاکمیت خدا بر زمین را نفی می‌کند و می‌گوید، «از آنجا که هر واقعیتی مبین نظام هماهنگی خودهاست، آیا همین خدای گونگی دلیلی مقنع برای نادیده گرفتن خدا نیست.» و باز به خلاف اقبال معتقد است که خدا نمی‌تواند یک شخص یا خود باشد، زیرا هیچ شخصی نمی‌تواند شامل خود دیگری باشد. به نظر وی واقعیت و حقیقت غایی در نظام ابدی خودهاست که با یک هماهنگی مبتنی بر عشق وحدت یافته‌اند؛ وحدتی «چندان بی‌واسطه، صمیمانه، و قدرتمند که ژرفترین شور و حال عارفانه قطره‌ای از دریای آن کمال مطلوب است.» او این نظام را به یک دانشکده تشبیه می‌کند که اعضایش بیش از خود دانشکده واقعیت دارند. به عقیده اقبال دیدگاه مک تاگارت در مورد احاطه متقابل^۱ «من»ها ناشی از این است که او عشق را عاملی رخوت‌انگیز می‌داند. حال آن که اقبال می‌گوید، «عشق عاملی رخوت‌انگیز نیست، بلکه پویا و خلاق است»^۲. مشکل واقعی مک تاگارت در این است که خود را یگانه و نفوذناپذیر می‌داند؛ ولی یک خود، هر چند متعالی، چگونه می‌تواند شامل دیگر خودها هم باشد؟ مولوی، شاعر عارف نیز همین مشکل را داشت. اقبال ضمن پذیرش این موضوع می‌گوید، «شاید فهم این وحدت غایی به صورت یک خود فراگیر^۳ و جامع عقلاً ممکن نباشد. ولی عقیده من این است که... به مک تاگارت بینشی عطا شده بود که تفکر هگلی تباهش کرد.» از نظر اقبال واقعیت غایی «حیاتی مبتنی بر عقل است

1. mutual inclusion

۲- عشق از نظر اقبال کیفیتی است که موجب شور و شوق در حیات می‌شود، به زندگی قدرت می‌بخشد و مایه جاودانگی انسان پس از رخت بستن از این جهان است. برای تأمل بیشتر در این مورد ر.ک: ذیل مدخل عشق در نمایه نامها و موضوعات.

3. the Ultimate Ego

که... جز به صورت یک کل منسجم قابل تصور نیست...» به بیان دقیقتر او خدا را به صورت یک «من» تصور می‌کند و از این رو عنوان «من غایی»^۱ را برایش برگزیده است.

از اینها گذشته، مک تاگارت زمان و ماده را غیرواقعی می‌داند. اقبال ضمن نقد محققانه‌ای در کتاب بازسازی اندیشه از تصور وی در مورد زمان، می‌گوید، «بنا به گفته مک تاگارت زمان غیرواقعی است، زیرا هر رویدادی می‌تواند هم در حال باشد، هم در گذشته، و هم در آینده»^۲. بنابراین هر رویدادی «ویژگیهای ناسازگار را در هم می‌آمیزد»^۳. او انتقادش را چنین آغاز می‌کند «استدلال مذکور ناشی از این فرض است که طبیعت تسلسلی زمان را نهایی است. اگر گذشته، حال و آینده را به عنوان ارکان زمان در نظر بگیریم، پس زمان را به صورت خط مستقیمی مجسم می‌کنیم که بخشی از آن را طی کرده و پشت سر نهاده‌ایم، و هنوز بخشی طی نشده پیش روی ما قرار دارد. این استدلال زمان را لحظه خلاق و زنده‌ای نمی‌داند، بلکه آن را ساکن مطلق می‌داند که نظم تعدد رویدادهای کاملاً شکل پذیرفته عالم هستی را در اختیار دارد و آن را همانند تصاویر حلقه‌ای فیلم به طور تسلسلی برای تماشاگران خارج از اتاق نمایش، نشان می‌دهد»^۴. اقبال به او پاسخ می‌دهد که «آینده نه به صورت یک واقعیت، بلکه فقط به عنوان یک امکان باز وجود دارد. نمی‌توان گفت که یک رویداد ویژگیهای ناسازگار را در هم می‌آمیزد، در حالی که هم به عنوان گذشته توصیف شده و هم به عنوان حال مورد تعریف قرار گرفته است. زمانی که رویداد X رخ می‌دهد، وارد رابطه و پیوند تغییرناپذیر با تمام رویدادهایی می‌شود که پیش از آن اتفاق افتاده است. این پیوندها به هیچ روی تحت تأثیر مناسبات X با دیگر رویدادهایی نیست که بعد از X با پدید آمدن بیشتر حقیقت اتفاق می‌افتد. هیچ نظر درست یا نادرستی درباره این پیوندها نه هرگز بدل به نادرست خواهد شد و نه هیچ‌گاه به درست تغییر خواهد کرد.

۲- همان، ص ۱۱۵

۱- بازسازی، ص ۱۱۹

۴- همان، ص ۱۱۵

۳- همان، ص ۱۱۶

بنابراین توجه به یک رویداد، هم به عنوان گذشته و هم به عنوان حال، هیچ اشکال منطقی ندارد.^۱» اقبال از گفته‌هایش نتیجه می‌گیرد که «من شخصاً نظرم این است که زمان عنصر اساسی واقعیت است. اما زمان واقعی زمان تسلسلی نیست که تمایزی اساسی میان گذشته، حال و آینده باشد، بلکه استمرار محض است؛ یعنی تغییر و اختلاف بدون توالی، که در استدلال مک تاگارت کوچکترین اشاره‌ای به آن نشده است.^۲» شاید درک نادرست مک تاگارت از خدا و واقعیت غایی حاصل بدفهمی وی از زمان بوده باشد.

مک تاگارت معتقد است که دین نیاز به «توانبخشی» دارد و این تنها براساس فلسفه و مابعدالطبیعه کامل ممکن است که می‌توان ثابت کرد عالم در مجموع خوب است. او در این مورد با اقبال هم‌رأی است؛ زیرا اقبال نیز به نوبه خود موضوع «بازسازی» اندیشه دینی را مطرح می‌سازد (منتها در اسلام) و در پی بنیانی فلسفی و مابعدالطبیعی برای آن برمی‌آید. براین اساس می‌گوید، «در حقیقت، دین به لحاظ وظیفه‌اش حتی بیش از علم نیاز به پایه‌ریزی اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلی دارد.» و سپس می‌افزاید «احتمال دارد که علم، مابعدالطبیعه عقلانی^۳ را بی‌اساس بداند که فی‌الواقع تاکنون هم دانسته است. ولی برای دین بسیار دشوار است و نمی‌تواند از تکاپو به منظور ایجاد سازگاری میان تناقضات تجربه و اثبات سلامت محیطی که انسانیت، خود را در آن آشکار می‌سازد، باز ایستد. بدین سبب است که پروفیسور وایتهد هوشیارانه متذکر شده که: "دوره‌های ایمان، دوره‌های خردگرایی است." اما تبیین ایمان با دلایل عقلی به معنی پذیرش تفوق فلسفه بر دین نیست. بی‌هیچ تردید، فلسفه حق قضاوت را در باب دین دارد، اما آنچه باید مورد داوری قرار گیرد از چنان ماهیتی برخوردار است که جز با معیار مربوط

۱- بازسازی، ص ۱۱۶

۲- همان، ص ۱۱۷

به خود، در قضاوت فلسفه محصور نخواهد شد. وقتی فلسفه به قضاوت مذهب می‌نشیند، باتوجه به آگاهی‌هایی که از آن دارد، نمی‌تواند آن را در فرودست قرار دهد. دین نه موضوعی رسمی است، نه اندیشه‌ای مجرد، نه احساس محض و نه اعمال خشک و خالی؛ دین مبین همه هستی انسان است. بنابراین، فلسفه در ارزیابی دین، باید موقعیت محوری آن را دریابد و راهی جز این برایش وجود ندارد که دین را به عنوان مرکزی در فرایند ترکیب فکری بپذیرد. هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصور کنیم تفکر و کشف و شهود در دو نقطهٔ مقابل هم قرار دارند؛ بلکه به عکس هر دو از یک ریشه سر برمی‌کنند و مکمل یکدیگرند. آن یک حقیقت را به تدریج درمی‌یابد و این یکباره. یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد و دیگری نظر بر چهرهٔ این جهانی و ناپایدار آن دارد. یکی لذت حضور همهٔ حقیقت را درمی‌یابد و دیگری خردک خردک در پی درک تمامی آن است و به منظور این دریافت همهٔ راهها را برای رؤیت انحصاری خود می‌بندد. هر دوی آنها برای بازایی نیروی از دست رفته خویش، نیازمند یکدیگرند. آن حقیقت که مورد نظر هر دو است، خود را به میزان وظیفه و مأموریتی که در زندگی برایشان معین کرده است، به آنها می‌نمایاند. در حقیقت برگسون درست می‌گوید که شهود، چیزی جز نوع برتر عقل نیست.^۱»

به عقیده اقبال آزمون واقعی یک خود در پاسخی است که به ما می‌دهد. او در جواب این پرسش که آیا حقیقت مطلق به ما پاسخ می‌دهد؟ می‌گوید «آری»، گاهی با تفکر، گاهی با نیایش که برتر از تفکر صرف است. به نظر وی «در مورد مک تاگارت تفکر جای نیایش را می‌گیرد.» و سپس می‌افزاید «ولی حقیقت این است که نه نیایش، نه تفکر و نه هیچ نوع عملی، انسان را شایسته پاسخی از سوی "معشوق ابدی" نمی‌سازد. این امر نهایتاً مبتنی است بر

چیزی که دین آن را "رحمت" می‌نامد.» همان‌طور که پیشتر گفته شد، به عقیده مک تاگارت پس از فناء بدن، خودی به کالبد دیگری می‌رود، ولی هیچ ضمانتی وجود ندارد که این فرایند بی‌پایان خواهد بود. «ممکن است این فرایند سرانجام خودش را از میان ببرد و با کمال مطلوبی درآمیزد که پیوسته در تعالی و تغییر است.» اقبال می‌گوید «به این ترتیب سرانجام باز هم به "وجود مطلق" باز می‌گردیم و دیدگاه مک تاگارت به هدف خویش نایل نمی‌شود.^۱»]

پیوست‌ها

برابرنامه اصطلاحات^۱

(فارسی - انگلیسی)

duration	استمرار، استمرار زمانی	pantheism	آئین وحدت وجود
pure duration	استمرار محض	aspiration	آرمان
nominal	اسمی؛ صوری	earned freedom	آزادی مکتسب
	اصل تمایز؛ اصل تنوع	creation	آفرینش
principle of differentiation		□□□	
disintegration	اضمحلال	over man	ابرا انسان؛ زبرمرد
acts of attentions	اعمال بینشی	mystical states	احوال عرفانی
material objects	اعیان	class-distinction	اختلاف طبقاتی
single now	اکنون منفرد؛ آن	individual choice	اختیار فردی
atheism	الحاد؛ خدانشناسی	perception	ادراک، ادراک حسی
ought	الزام اخلاقی؛ وظیفه	visual perception	ادراک بصری
elements	امهات (عناصر چهارگانه)	sense perception	ادراک حسی

۱- معادل‌های ارائه شده خاص این کتاب است.

spiritual insight بینش روحانی

□□□

phenomenal پدیداری، نمودی

observer پژوهنده

progressive پیشرونده

□□□

determined تثبیت شده، مقدر

تجربه آگاهانه، تجربه مبتنی بر آگاهی؛

تجربه خودآگاه

conscious experience

unitary experience تجربه اتحادی

تجربه توزیعی

distributive experience

mystic experience تجربه عرفانی

تجربه عینی

concrete experience; empirical

experience

manifestation تجلی

transformism تحول‌گرایی

comparisons تشبیهات

transcendentalism تعالی‌گرایی

تغییرات اتفاقی

chance variations

تغییر غیرتسلسلی

non-successional change

I amness انانیت، خودیت، منیت

free choice انتخاب آزادانه

اندیشه عقلانی؛ اندیشه ذهنی

intellectual thought

thought lived اندیشه عینی

perishing thought اندیشه فانی

passing thought اندیشه گذرا

privacy افراد

impulse; motive انگیزه

انگیزه حیاتی (برگسون)

impetus (vital...)

men of insight اهل بصیرت

initiated (the...) اهل راز

ایده‌گرایی ذهنی

subjective idealism

□□□

flash بارقه

retrospection بازنگری

بدبینی فلسفی

metaphysical pessimism

discursive برهانی؛ استدلالی

time-span برهه زمانی

simple بسیط

feeble بی‌دوام، گذرا

timeless بی‌مدت

predestination	جبر	unchanging	تغییرناپذیر؛ ثابت
determinism	جبرگرایی	individuality	تفرد
ecstasy	جذبه؛ شور و حال	separation	تفریق
flux	جریان	reflection	تفکر
	جریان خودآگاهی	conceptual thinking	تفکر ادراکی
current of consciousness		saintliness	تقدس؛ قداست
integral part	جزء لاینفک	limitation	تقید؛ محدودیت
	جلال (کبریای الهی)	plurality of lives	تکثر زندگی‌ها
Divine Majesty			تکثر معجزا (برگسون)
	جمال (حسن الهی)	discrete multiplicity	
Divine Beauty			تمرکز فکری
race-course	جولانگاه	concentration of thought	
substance	جوهر	reincarnation	تناسخ؛ انتقال روح
soul-substance	جوهر روحانی	deversity	تنوع
material-substance	جوهر مادی	succession	توالی
	جوهر نامتناهی	Unity of God (The...)	توحید
infinite-substance		procreation	تولیدمثل
abiding world	جهان پایدار	illusion	توهم
sensible world	جهان محسوس	species	تیره؛ نوع
forward rush	جهش پیش‌رونده	□□□	
□□□		universal appeal	جاذبه جهانی
pluri-dimensional	چندبعدی	timeless spirit	جان بی‌زمان
polytheism	چندخدایی	borrowed soul	جان مستعار
□□□			جاودانگی ترقی‌خواه
changing state	حالت متغیر	progressive immortality	

human-self خودبشری

خودبشری برتر

super human-self

self-contained خودبی نیاز

خود تعیین کننده؛ خود تصمیم گیرنده

self-determinist

خود دیگر بی همتا

unique Other Self

concrete self خود عینی

individual-self خود فردی

pure self خود محض

self-determined خود مختار

appreciative self خود مدرک

Wider Self خود وسیعتر (خدا)

I amness خودیت، انانیت، منیت

elan vital خیزش حیاتی

□□□

living understanding درک زنده

insight درون نگری؛ بینش؛ بصیرت

transformation دگردیسی

دگرگونیهای کیفی

qualitative transformation

gracious دلاویز

دلیل کیهانشناختی

cosmological argument

inner becoming حدوث درونی

tradition حدیث

sensations حسیات؛ حواس

objective presence حضور عینی

حضور بی واسطه؛ حضور

immediacy

Reality حقیقت غایی

Divine Wisdom حکمت الاهی

wonder حیرت

□□□

classical theism خداپرستی سنتی

theism خداشناسی

Living God خداوند حی

character خصلت

خلیفة اللہی؛ نایب خدا بودن

Divine Vicegerency

خود آگاهی فکورانه

reflective consciousness

خود اثباتی، تحقق خود

self-realization

خود اجتماعی (برگسون)

social self

self-determinism خود اختیاری

خودانگیختگی، خود جوشی

spontaneity

□□□	
dimension	ساحت
organic	سازمند
novice; seeker	سالک، مرید، طالب
سحاب اولیه (فرضیه‌ای که معتقد است منظومه شمسی ابتدا سحابی گرم و پراز گاز به وجود آمده)	
primitive nebula	و غبار
nature	سرشت؛ فطرت، طبیعت
eternity	سرمد (صفت الاهی)
immobility	سکون
habit	سنت؛ رسم؛ نهاد؛ عادت
□□□	
charity	شفقت؛ انفاق
cognition	شناخت
scientific	شناخت علمی
emotion	شور (شوق)
intuition	شهود
□□□	
purity of heart	صفای قلب
self-preservation	صیانت نفس
□□□	
emotional nature	طبع عاطفی
ruling class	طبقه حاکم
mode of thinking	طرز تفکر

□□□	
commemoration of God	ذکر
ذهن الاهی	
Divine consciousness	
mental	ذهنگرا
□□□	
grace	رحمت؛ لطف؛ فیض
rank	رده
soul	روان؛ جان
روانشناسی دینی	
religious psychology	
spirit	روح
spirituality	روحانی بودن
illustrious	روشن ضمیر
□□□	
Divine time	زمان الاهی
زمان تسلسلی؛ زمان مسلسل	
serial time	
non-serial time	زمان غیر تسلسلی
pure time	زمان محض (برگسون)
continuous time	زمان مستمر
temporal	زمانی
□□□	
ژرف اندیشی؛ تعمق	
inner reflection	

□□□
 feeble گذرا؛ بی دوام
 proposition گزاره؛ قضیه
 original sin گناه فطری

□□□
 objective universe عالم عینی
 universe (در برابر universe عالم واحد)
 multiverse
 عامل تجربه؛ تجربه کننده
 subject of experience

عامل علی، عامل تعیین کننده
 causal agent
 non-existence عدم؛ لا وجود
 indeterminism عدم جبریت
 reason عقل
 عقل استدلالی؛ عقل اکتسابی
 discursive intellect
 intellectualism عقل گرایی
 عقل گرایی افراطی
 ultra-intellectualism
 عقل مدرک؛ عقل مفهوم گرا
 conceptualist intellect
 theoretical reason عقل نظری
 omniscient علیم (صفت الاهی)
 course of a single life عمر

□□□
 free agent فاعل مختار
 فرا شخصی (موجود...)
 supra personal
 transiency فناپذیری
 all-powerful قادر مطلق؛ قدیر
 law of causation قانون علیت
 saintliness قداست؛ تقدس
 omnipotence قدیر (صفت الاهی)
 mechanism قسریّت

□□□
 entity کائن؛ موجود
 creative کارآفرین
 efficient کارساز
 resourceful کارگشا
 abode کاشانه
 immanent کامن؛ ذاتی
 کشش حیاتی؛ سائقه حیاتی (برگسون)
 vital impuls
 living whole کل حیات
 unified whole کل متحد
 کن فیکون شدن عالم
 Universal Distruction
 inner center گنه
 noetic quality کیفیت عقلانی

besotted	مخمور	fulfilment	عمل
appreciative	مدرک	working	عملکرد[ها]
objects of perception	مدرکات	□□□	
	مراد؛ مطلوب؛ جستجو شونده	dominant	غالب
sought		teleology	غایت شناسی
stage	مرحله	purposive	غایت مند
borrowed	مستعار	instinct	غریزه
visible (the...)	مشهودات	inorganic	غیر آلی
absolutism	مطلق گرایی	not-self	غیر خود
observation	معاینه	non-temporal	غیر زمانی
	معشوق ابدی (خدا)	impersonal	غیر شخصی
Ultimate Love			غیر قابل انتقال
concept	مفهوم	incommunicability	
station	مقام؛ منزل	□□□	
predetermined	مقدر	spaceless	لامکان
category	مقوله	□□□	
spatial	مکانی		ماده ساکن؛ ماده لخت
centralizing ego	من تمرکز دهنده	inert matter	
Ultimate Ego	من غایی (خدا)	all otherness	ماسوی
All-inclusive Ego	من فراگیر (خدا)	moving	متحرک
individual ego	من فردی	common sense	متعارف
I amness	منیت؛ خودیت		متعالی؛ فوق طبیعی
organisms	موجودات عالی	transcendental	
conscious being	موجود خود آگاه	objectified	متعین
	موضوعات حس	tension	مجاهده
objects of sense		limitation	محدودیت؛ تقید

subconscious نیم آگاه

□□□

واسع؛ محیط مطلق (صفت الاهی)

All-Embracing

واقعیت پدیداری

phenomenal reality

being وجود

Absolute (the...) وجود مطلق

Sole Being وجود یگانه (خدا)

وجه ممیز

distinguishing feature

personal unity وحدت شخصی

وحدت فراگیر

universal unification

وحدت‌گرایی روحی، موحد روحی

spiritual monist

monist وحدانی

numerical unity وحدت عددی

pantheism وحدت وجود (آیین...)

inspiration وحی؛ الهام

union وصال؛ قرب

positing وضع

perfect saint ولی کامل

□□□

ever-creative همیشه خلاق

constituents مولفه

fancy موهوم؛ غیرواقعی

mutual invasion مهاجمه

موضوع اندیشه؛ متعلق فکر

object of thought

موضوع مورد شناخت

object of knowledge

will to believe میل به اعتقاد

will to live میل به زندگی (شری‌ها)

sexual desire میل جنسی

□□□

ناآگاه، ضمیر ناآگاه، شعور باطن

unconscious

undetermined نامقدر؛ تثبیت نشده

immortality نامیرایی

verdict نص

نظام فکری؛ دستگاه فکری

scheme of thought

vision نظر؛ نگاه

نظریه مرحله‌یی تکامل

process theory of evolution

lower soul نفس

schema نقش

novelty نوآوری، ابداع

motive power نیروی محرک

برابرنامه اصطلاحات

(انگلیسی - فارسی)

acts of attentions	اعمال بینشی	appreciative	مدرک
abiding world	جهان پایدار	appreciative self	خود مدرک
abode	کاشانه	aspiration	آرمان
Absolute (the...)	وجود مطلق	atheism	خدانشناسی، الحاد
absolutism	مطلق‌گرایی	□□□	
all-embracing		being	وجود
	واسع، محیط مطلق (صفت خدا)	besotted	مخمور
all-inclusive Ego		borrowed	مستعار
	شامل مطلق (خدا)	borrowed soul	جان مستعار
all otherness	ماسوی	□□□	
all-powerful	قادر مطلق، قدیر	category	مقوله
apostolic	مطابق اصول حواریون	causal agent	

عامل علی، عامل تعیین‌کننده	constituents	مولفه
centralizing ego	continuous time	زمان مستمر
chance variations	cosmological argument	
changing state		دلیل کیهانشناختی
character	course of a single life	عمر
charity	creation	آفرینش
class-distinction	creative	کارآفرین
classical theism	current of consciousness	
cognition		جریان خودآگاهی
cognitive character	□□□	
ویژگی ادراکی، خصلت ادراکی، خصیصه ادراکی	Dark Ages	
commemoration of God		دوران تیرگی (از قرن هفتم تا دهم میلادی)
common sense	definable	قابل تعریف
comparisons	determined	مقدر، تثبیت شده
concentration of thought	determinism	جبرگرایی
تمرکز فکری	dimension	ساحت
concept	discrete multiplicity	
conceptualist intellect		تکثر مجزا (برگسرن)
عقل مدرک، عقل مفهوم‌گرا	discursive	برهانی، استدلالی
conceptual thinking	discursive intellect	
concrete experience		عقل استدلالی، عقل اکتسابی
concrete self	disintegration	اضمحلال
conscious being	distinguishing feature	
conscious experience		وجه ممیز
تجربه آگاهانه، تجربه مبتنی بر آگاهی؛ تجربه خودآگاه	distributive experience	
		تجربه توزیعی
	diversity	تنوع

Divine Beauty	جمال (حسن الاهی)	□□□	
Divine Consciousness	ذهن الاهی	fancy	موهوم، غیر واقعی
Divine Majesty	جلال (کبریای الاهی)	feeble	بی دوام، گذرا
Divine time	زمان الاهی	flux	جریان
Divine vicegerency	خلیفه اللّهی، نایب خدا بودن	flash	بارقه
Divine Wisdom	حکمت الاهی	forward rush	جهش پیش رونده
doctrine of God	خداشناسی	free agent	فاعل مختار
dominant	غالب	free choice	انتخاب آزادانه
duration	استمرار، استمرار زمانی	fulfilment	عمل
	□□□		□□□
earned freedom	آزادی مکتسب	gracious	دلاویز
ecstasy	جذبه		□□□
efficient	کارساز	habit	سنت، نهاد، رسم
elan vital	خیزش حیاتی	human self	خود بشری
elemental eternity	جاودانگی عنصری		□□□
elements	امهات (عناصر چهارگانه)	I amness	خودیت، انانیت، منیت
emotion	شور (شوق)	illusion	توهم
emotional nature	طبع عاطفی	illustrious	روشن ضمیر
empirical experience	تجربه عینی	immanent	کامن، ذاتی
entity	کائن، موجود	immediacy	حضور، بی واسطه، حضور
eternity	سرممد (صف الاهی)	immobility	سکون
ever-creative	همیشه خلاق	immortality	نامیرایی
		impersonal	غیر شخصی
		impetus	انگیزه حیاتی (برگسون)
		impulse	انگیزه

incommunicability	غیر قابل انتقال	living God	خداوند حی
indeterminism	عدم جبریت	living understanding	درک زنده
individual choice	اختیار فردی	living whole	کل حیات
individual ego	من فردی	lower soul	نفس
individuality	تفرد	□□□	
individual-self	خود فردی	material objects	اعیان
inert matter	ماده ساکن	material substance	جوهر مادی
infinite substance		manifestation	تجلی
	جوهر نامتناهی	mechanism	قسریت
initiated (the...)	اهل راز	men of insight	اهل بصیرت
inner becoming	حدوث درونی	mentalist	ذهنگرا
inner center	کُنه	metaphysical pessimism	
inner reflection			بدبینی فلسفی
	ژرف اندیشی، تعمق	mode of thinking	طرز تفکر
inorganic	غیر آلی	monistic	وحدانی
insight	درون نگری	morality of utility	
inspiration	وحی، الهام		اخلاق مبتنی بر فایده
instinct	غریزه	motive	انگیزه
integral part	جزء لاینفک	motive power	نیروی محرک
intellectualism	عقل گرایی	moving	متحرک
intellectual thought		multiverse	
	اندیشه عقلانی، اندیشه ذهنی		عالم متکثر (در برابر universe عالم واحد)
intuition	شهود	mutual invasion	مهاجمه
□□□		mystical states	احوال عرفانی
law of causation	قانون علیت	mystic experience	تجربه عرفانی
limitation	تقید	□□□	

nature	سرشت، فطرت، طبیعت	organic	سازمند
noetic quality	کیفیت عقلانی	organically	به صورت سازمند
nominal	اسمی، صوری	organisms	موجودات آلی
non-existence	عدم، لا وجود	original sin	گناه فطری
non-serial time	زمان غیر تسلسلی	ought	الزام اخلاقی، وظیفه
non-successional change	تغییر غیر تسلسلی	over man	ابر انسان، زبر مرد
		□□□	
non-temporal	غیر زمانی	pantheism	آیین وحدت وجود
not-self	غیر خود	passing thought	اندیشه گذرا
novice	سالک	percept	ادراک
novelty	نوآوری، ابداع	perception	ادراک، ادراک حسی
numerical unity	وحدت عددی	perception of feeling	ادراک ناشی از احساس
	□□□		
objectified	متعین	perfect saint	ولی کامل
objective presence	حضور عینی	perishing thought	اندیشه فانی
objective universe	عالم عینی	personal unity	وحدت شخصی
object of knowledge	موضوع مورد شناخت	phenomenal	پدیداری، نمودی
		phenomenal reality	واقعیت پدیداری
objects of perception	مدرکات	plurality of lives	تکثر زندگی‌ها
objects of sense	موضوعات حس	pluri-dimensional	چندبعدی
object of thought	موضوع اندیشه، متعلق فکر	polytheism	چندخدایی
observation	معاینه	positing	وضع
observer	پژوهنده	preconceived	از پیش رقم خورده
omnipotence	قدیر (صفت الهی)	predestination	جبر
omniscient	علیم (صفت الهی)	predetermined	مقدر

primitive nebula	رده	rank
سحاب اولیه (فرضیه‌ای که معتقد است منظومه شمسی ابتدا از سحابی گرم و پراز گاز و غبار به وجود آمده)	حقیقت غایی	Reality
	عقل	reason
	تفکر	reflection
principle of differentiation		reflective consiousness
اصل تمایز، اصل تنوع	خودآگاهی فکورانه	
privacy	تناسخ، انتقال روح	reincarnation
process theory of evolution	روانشناسی دینی	religious psychology
نظریه مرحله‌ای تکامل	کارگشا	resourceful
procreation	بازنگری	retrospection
procreative	طبقه حاکم	ruling class
procreative immortality	□□□	
جاودانگی ترقی خواه	قدس، قداست	saintliness
proposition	نقش	schema
گزاره		scheme of thought
pure duration	نظام فکری، دستگاه فکری	
استمرار محض	scientific knowledge	
pure self	شناخت علمی	
خود محض	سالک، مرید، طالب	seeker
pure time	خودبی‌نیاز	self-contained
زمان محض (برگسون)		self-determined
purity of heart	خودمختار؛ مستقل	
صفای قلب	خوداختیاری	self-determinism
purposive	خود تعیین‌کننده، خود تصمیم‌گیرنده	self-determinist
غایتمند		
□□□		
qualitative transformation		
دگرگونیهای کیفی		
□□□		
race-course		
جولانگاه		
radical empiricist		
تجربه‌گرای بنیادی		

self preservation	صیانت نفس	spiritual monist	وحدت‌گرای روحی، موحد روحی
self-realization		spontaneity	خودانگیختگی، خودجوشی
	خوداثباتی، تشخیص	stage	مرحله
sensations	حسیات، حواس	station	منزل، مقام
sense perception	ادراک حسی	subconscious	نیم‌آگاه
sensible world	جهان محسوس	subjective idealism	ایده‌گرای ذهنی
separation	تفریق	subject of experience	عامل تجربه، تجربه‌کننده
serial time	زمان تسلسلی، زمان مسلسل	substance	جوهر
sexual desire	میل جنسی	succession	توالی
simple	بسیط	super human self	خودبشری برتر
single now	اکنون منفرد، آن	supra personal	فراشخصی (موجود...)
social self	خود اجتماعی (برگسرن)		□□□
sole Being	وجود یگانه (خدا)	teleology	غایت‌شناسی
sorry water	آب بی‌ارزش، آب پست (منی)	temporal	زمانی
sought		tension	مجاهده
	مراد، جستجو شونده، مطلوب	theoretical reason	عقل نظری
soul	روان، جان	theism	خداشناسی
soul-substance	جوهر روحانی	thought lived	اندیشه عینی
spaceless	لامکان	timeless	بی‌مدت
spatial	مکانی	timeless spirit	جان بی‌زمان
species	تیره، نوع	time-span	برهه زمانی
spirit	روح		
spiritual insight	بینش روحانی		
spirituality	روحانی بودن		

tradition	حدیث	universal Distruction	
transcendental		کن فیکون شدن عالم	
	متعالی، فوق طبیعی	Universal unification	
transcendentalism	تعالی گرایی	وحدت فراگیر	
transformation	دگردیسی	□□□	
transformism	تحول گرایی	verdict	نص
transiency	فناپذیری	visible (the...)	مشهودات
□□□		vision	نظر، نگاه
ultimate Ego	من غایی	visual perception	ادراک بصری
ultimate Love	معشوق ابدی (خدا)	vital impetus	
ultra-intellectualism		انگیزه حیاتی (برگسون)	
	عقل گرای افراطی	vital impuls	
unchanging	تغییر ناپذیر، ثابت	کشش حیاتی، سائقه حیاتی	
unconscious		□□□	
	ناآگاه، ضمیر ناآگاه، شعور باطن	wider self	خود وسیعتر (خدا)
undetermined		will to believe	میل به اعتقاد
	نامقدر، تثبیت نشده	will to live	میل به زندگی (شونهار)
unified whole	کل متحد	wonder	حیرت
union	وصال، قرب	workings	عملکرد[ها]
unique other self			
	خود دیگر بی همتا		
unitary experience			
	تجربه اتحادی		
unity of God (The...)	توحید		
universal appeal	جاذبه جهانی		

نمایه آیات

سوره	آیه	صفحه
آل عمران	۱۹۰ و ۱۹۱	۳۴، ۶۳، ۱۶۸، ۲۷۷، ۳۱۳، ۳۶۰
مومنون	۱۲-۱۴	۵۲، ۱۹۹، ۳۴۰
حدید	۳	۵۳، ۶۰، ۲۰۰، ۳۲۱
نجم	۳۹-۴۲	۵۶
فاطر	۱۸	۵۶
رعد	۱۲	۵۸ و ۲۱۴
دخان	۳۸ و ۳۹	۱۷، ۶۳
انبیاء	۳۶	۳۱، ۶۵
مومن	۶۰	۶۸، ۲۳۶
بقره	۱۸۶	۶۹، ۷۱، ۲۳۶
بنی اسرائیل	۸۵	۸۳، ۱۰۰، ۲۲۳، ۲۶۱، ۳۴۰
انعام	۱۶۵	۹۶

۳۹۶ / اقبال و شش فیلسوف غربی

۱۰۷	۶۶ و ۶۷	مریم
۳۴۶، ۱۹۸، ۱۲۸، ۱۰۷	۷-۱۰	شمس
۱۰۷	۲-۴	ق
۱۰۷	۹۵ و ۹۶	مریم
۲۲۳، ۱۲۹	۲۰	لقمان
۱۲۹	۱۳	نحل
۳۵۹ و ۲۷۷، ۱۳۴	۲۹	رحمان
۱۴۰	۳۰	بقره
۱۴۵	۱۵۹	بقره
۱۴۵	۱۳۳	آل عمران
۱۵۴	۱۷	نجم
۱۵۷	۱۷	انفال
۲۸۶ و ۱۷۳	۱۶-۱۹	انشقاق
۱۷۹	۶۰	بقره
۲۰۱	۸۰	مومنون
۲۱۳	۱۷۷	بقره
۲۱۴	۷	بنی اسرائیل
۲۱۸	۴۴	نور
۲۱۹	۱۷-۲۰	غاشیه
۲۱۹	۶۸ و ۶۹	نحل
۳۵۹ و ۳۱۵، ۲۲۳	۱	فاطر
۳۱۵ و ۲۲۴	۲۰	عنکبوت
۲۴۷	۱۶	ق
۲۵۹	۳۹	نجم
۲۷۲	۵۸ و ۵۹	فرقان

نمایه آیات / ۳۹۷

۲۷۳	۴۹ و ۵۰	قمر
۲۷۶	۵۰ و ۶۰	بقره
۲۷۷	۱۶۴	بقره
۲۸۴	۲۹	کهف
۲۹۶ و ۳۰۰	۷-۹	سجده
۳۱۱	۳۸ و ۶۲	احزاب
۳۱۱	۴۲	فاطر
۳۱۱	۲۳	فتح
۳۱۳	۳۸ و ۳۹	دخان
۳۳۱	۷۲	احزاب
۳۴۷	۱ و ۲	ملک
۳۴۸	۹۹ و ۱۰۰	مومنون
۳۴۹	۱۸ و ۱۹	انشقاق
۳۵۰	۵۸-۶۱	واقعه
۳۵۱	۹۳-۹۵	مریم
۳۶۱	۱۱	رعد

نمایه نام‌ها و موضوعات

آگونیاس (توماس) ۱۸، ۱۲	آتن؛ آتنی ۱۲۲
آگوستین (فدیس) ۱۵، ۱۲	آدام بید ۹۰
آلمان، آلمانی ۱۶، ۱۷، ۱۱۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۹، ۳۰۶	آراسته (رضا) ۲۴۵
آمریکا، آمریکایی ۱۲، ۱۸، ۲۳۰، ۳۶۹	آریانپور (امیرحسین) ۱۳۷
آن (ملکه) ۳۵۲، ۳۵۳	آزادی ۱۸، ۳۰، ۳۱، ۵۰، ۵۶ - ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۸۳، ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۴۳، ۲۰۴ - ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۶۵، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۲۸، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۷، ۳۸۷
□	
ایرانسان (نیجه) ۱۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۱ - ۱۳۵، ۱۳۷، ۳۲۰، ۳۷۷، ۳۸۹	آسیای مرکزی ۱۵۳
ابراهیم جیلی ۳۷	آسیای میانه ۱۵۳
ابراهیم (خلیل) ۱۴۴	آشنایی با فلسفه غرب ۱۲، ۸۸
ابصار ۱۹۶	آفرینش، آفرینندگی ۲۹، ۸۹، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۲۴، ۲۷۲ - ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۰، ۳۱۵، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۷، ۳۸۶
ابن تیمیه ۱۹، ۲۸۷	
ابن حزم ۲۲۶	
ابن خلدون ۲۴۹	
ابن سینا ۱۶، ۳۰۴	

۲۰۳ - ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۶۲، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۱۱-۳۱۳، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۰
 اراده معطوف به قدرت ← میل به قدرت
 ارداویرافنامه ۱۸۸
 اردو (زبان) ۲۸، ۳۰، ۵۴، ۷۱، ۷۴، ۹۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۹، ۲۳۷، ۲۷۸، ۳۱۴، ۳۲۶
 ارمغان حجاز ۳۴، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۳۵۸
 اروپا، اروپایی ۳۵، ۳۶، ۸۷، ۱۱۲، ۱۵۳، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۳۰، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۷۰
 اسپانیا، اسپانیایی ۳۵، ۱۸۳
 اسپنسر (هربرت) ۱۰۴
 اسرار خودی ۳۰، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۶۴، ۷۱، ۷۴، ۸۸، ۹۱، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۸۰، ۲۱۳، ۲۷۳، ۲۷۵، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۴۱، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۵
 اسرافیل ۱۶۱
 اسکندر ۱۰۵
 اشاعره ۳۴، ۲۱۰، ۲۶۸
 اشراق ۷۱، ۱۳۴، ۱۷۳، ۱۸۷، ۲۴۴، ۲۶۱
 اصول روانشناسی مان ۱۹۵
 اعترافات (آگوستین) ۱۵
 افغانستان ۱۵۳
 افکار (اقبال) ۲۲۱، ۳۰۴
 افکار (پاسکال) ۱۲۴

ابن عربی (محمی الدین) ۱۵، ۲۳، ۳۵، ۳۷، ۱۳۷، ۱۶۶، ۲۴۷، ۲۷۵
 ابن مسکویه (ابوعلی) ۲۶، ۳۵، ۱۳۵، ۱۶۶
 ابوریحان بیرونی ۳۶
 ابوعلی سینا ← ابن سینا
 احیاء العلوم ۳۵
 اختیار، اختیاری، مختار ۲۹، ۳۰، ۴۹، ۵۷، ۶۸، ۷۳، ۷۷، ۸۱، ۹۴، ۹۵، ۱۱۳، ۱۴۳، ۱۵۸، ۱۸۶، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹ - ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۳۵ - ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۰۲، ۳۲۸، ۳۵۲، ۳۷۲، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۸۸، ۳۹۱
 اخلاق، اخلاقی ۱۶، ۱۷، ۳۱، ۴۳، ۴۷ - ۵۰، ۵۴-۵۷، ۶۰-۶۳، ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۸۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۴ - ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۸ - ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۸۰، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۹۲، ۳۲۰، ۳۴۴، ۳۶۴، ۳۷۷، ۳۸۸، ۳۸۹
 اخلاقیات امروزی ۱۵
 ادئون ۱۲۲
 ادراک حسی ۳۳، ۶۸، ۷۸، ۸۹، ۱۲۸، ۲۰۴، ۲۱۶ - ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۳، ۳۰۰، ۳۶۰، ۳۷۷، ۳۸۹، ۳۹۱
 اراده ۱۶، ۱۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۴۸ - ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۵۸، ۶۵-۶۸، ۷۷، ۷۸-۸۲، ۸۴ - ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۹۹

۱۳۱ - ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۸،
۱۶۲، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۲۹،
۲۴۲، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۹۲، ۲۹۴، ۳۲۳، ۳۴۳

۳۴۵، ۳۶۵، ۳۶۶ ← بشر

انسان کامل ۱۶، ۲۲، ۳۷، ۵۴، ۱۳۳،
۱۴۲ - ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۲ - ۱۵۹،
۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۳، ۲۴۹، ۳۰۱،
۳۵۹

انگلستان، انگلیسی ۱۱، ۱۲، ۲۶، ۲۸،
۶۴، ۷۴، ۹۱، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۸،
۱۴۱، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۳، ۲۰۹،
۲۲۶، ۲۹۴، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۳۹، ۳۵۶، ۳۵۹،
۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۵

انگلیکن ۶۹

انواع تجربه‌های دینی ۱۸، ۶۵، ۲۴۵
انور (عشرت حسن) ۷۳، ۲۷۹، ۲۹۷ - ۲۹۹
انیشتین ۲۲۴

اورپید ۱۲۲

ایتالیا، ایتالیایی ۱۸۳

ایده‌آلیسم، ایده‌گرایی ۱۹، ۲۰، ۴۲، ۴۴،
۶۵، ۶۷، ۶۹، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۳۹، ۳۶۹،
۳۷۸

ایران، ایرانی ۹ - ۱۱، ۱۰۵، ۱۳۷، ۱۳۸،
۲۴۳

این‌دین آنتی‌کوآری ۱۳۸

□

بازسازی اندیشه دینی در اسلام در اکثر
صفحات

افلاتون، افلاتونی ۱۶، ۷۹، ۸۱، ۸۲،
۸۴، ۹۰، ۱۳۰، ۱۳۷، ۲۱۹، ۲۶۳، ۳۵۷،
۳۶۰

اقبال آکادمی ۲۶۴

اقبال با چهارده روایت ۱۲، ۱۲۷، ۱۷۳
اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر ۱۲،
۲۶، ۶۹، ۲۹۰، ۳۳۹، ۳۶۸

اقبال و شش فیلسوف غربی ۱۳، ۱۴

اگزیتانیالیسم ۲۱۳

الفقران ۱۸۸

الکساندر ششم (پاپ) ۱۸۳

الوزیس ۱۲۲

الیزابت (اول) ۱۲۲

الیوت (جرج) ۲۲۵

امام جعفر صادق (ع) ۲۱۰

امام رضا (ع) ۱۴۱

انا الحق ۱۷، ۱۸۹، ۲۵۰

انتشارات اقبال ۴۵، ۸۴، ۹۳، ۱۱۳،
۱۷۳، ۱۸۹

انتشارات امیرکبیر ۱۳۷

انتشارات تهران ۱۱۸

انتشارات حکمت ۷۳، ۸۸، ۲۹۸، ۳۲۷

انتشارات فردوس ۲۹، ۱۰۰، ۱۴۱،
۱۵۳، ۱۷۳

انتشارات فیروزه ۳۲۹

انتشارات قصیده‌سرا ۲۶، ۱۳۷

انسان، انسانی ۳۷، ۵۱، ۵۴، ۸۰، ۸۱،
۱۰۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۷،

بال جبریل ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۱، ۲۸۹، ۳۰۱	بلال ۱۶۴
بانگ درا ۷۴، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۵۸، ۲۳۷، ۲۳۸	بودا، بودایی ۹۰
بایزید (بسطامی) ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۷	بورژیا (سزار) ۱۸۳
برزخ ۱۰۹، ۳۲۱، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۴۹	بوعلی سینا ← ابن سینا
برکلی (اسقف) ۱۹۳، ۳۱۰	بهار (محمدتقی) ۱۵۵
برگسون (مانری) ۳، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۷، ۱۸۳، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴ - ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۵ - ۲۸۳، ۲۸۵ - ۲۹۹، ۳۰۱ - ۳۰۳، ۳۰۵ - ۳۱۱، ۳۱۳ - ۳۱۶، ۳۱۸ - ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۸ - ۳۳۲، ۳۷۴، ۳۷۸ - ۳۸۲	بهبودگرایی ۱۸، ۲۲۴ - ۲۲۷
برنی (حسین) ۲۱۱	بهشت ۱۵۵، ۱۶۶، ۱۸۶، ۱۸۹
برونینگ ۲۲۶	بیات (علی) ۲۶۴
بشر ۱۸، ۲۸ - ۳۰، ۴۲، ۴۴، ۵۴، ۵۵، ۵۷ - ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۶۹، ۷۱ - ۷۳، ۷۷ - ۸۳، ۸۵، ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۶۸، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۳، ۲۱۲، ۲۱۷ - ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۱۰ - ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۸۰، ۳۸۷، ۳۹۱ - انسان	بیدل (عبدالقادر) ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۷۲
بقایی ماکان (محمد) ۴، ۲۶، ۵۵، ۶۴، ۹۲، ۹۳، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۸۸، ۲۳۹، ۳۷۱، ۳۴۱	۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۰۶
	بیرونی ← ابوریحان بیرونی
	□
	پارتنون ۱۲۲
	پاریس ۳۵، ۲۷۸
	پاسکال ۱۸۶، ۲۲۱
	پاکستان ۱۲
	پتی سون (هریجیل) ۳۴۳
	پراگماتیسم ۲۲۸
	پراگماتیسم ← عمل گرایی
	پرشاد شاد (کیشان) ۲۶۴
	پریکلس ۱۲۲
	پروین، ثریا ۱۱۸، ۲۰۹
	پنجاب ۱۵۳
	پنن ته ایسم ۲۳۱
	پیامبر (ص)، محمد، مصطفی ۳۲، ۷۱
	۱۰۳، ۱۰۴، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۵۰ - ۱۵۲، ۱۵۴ - ۱۵۶، ۱۵۸ - ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۴۷ - ۲۴۹

- ۲۷۳، ۲۷۸، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴
- پیام مشرق ۸۴، ۹۰، ۱۱۴، ۱۴۷، ۱۵۶، ۲۱۶، ۳۰۶، ۳۲۴، ۳۵۱
-
- تاریخ فلسفه در اسلام ۱۳۷
- تاریخ فلسفه (کاپلستون) ۱۵، ۱۳۷، ۳۲۶
- تأثیر غرب بر اقبال ۳۶
- تأثیر مولوی بر اندیشه دینی اقبال ۱۰، ۳۵۷
- تجربه دینی ۱۸، ۳۳، ۶۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۷ - ۲۴۹، ۳۰۱
- تجربه عرفانی ۳۷۸، ۳۸۹
- ترینیتی (کالچ) ۳۶۳، ۳۶۹
- تسیحی (محمد حسین) ۲۴۳، ۲۴۵
- تصحیف غریزدگی ۱۲، ۳۲، ۱۸۴
- تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی ۱۲، ۵۴
- تصوف، صوفیه ۱۶، ۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۹۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۷۵، ۲۹۷
- تقدیر، قسمت، سرنوشت ۱۰۶، ۱۳۴، ۱۶۲، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۹۰، ۳۶۷
- تناسخ ۱۶۲، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۷۹، ۳۹۰
- توسی (طوسی) ۳۶
- تولدی دیگر ۳۲۷
- تیتوس (هارولد) ۱۵ - ۱۱۹ - ۲۰۶ - ۲۲۸
- تیلی (فرانک) ۲۱۵
-
- ثریا ۱۳۰
-
- جاحظ ۳۵
- جالینوس ۳۵۷
- جاودانگی ۱۹، ۸۲، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۷۳، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۶۰، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸ - ۳۵۱، ۳۶۳، ۳۶۸ - ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۷، ۳۹۰
- جاویدان اقبال ۱۸۳
- جاویدنامه ۱۷، ۵۱، ۷۳، ۹۶، ۱۱۳، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۳، ۲۹۱، ۳۱۸
- جبرئیل، جبریل ۵۴، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۹، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۹، ۳۰۱
- جبر، جبرگرایی، اجبار، جبریت ۱۸، ۳۰، ۳۸، ۱۱۳، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۸۹، ۲۰۴ - ۲۰۶، ۲۰۸ - ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۸۳، ۲۹۰، ۳۴۱، ۳۵۸، ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۰
- جزئیات دین ۳۴۷، ۳۶۹
- جسم ۱۷، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۶۸، ۱۹۴، ۲۵۶، ۲۶۴، ۲۹۵، ۳۴۷
- جلال (عظمت الامی) ۲۸، ۳۰، ۱۳۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۸، ۲۶۸، ۳۰۰

چین، چینی ۱۸۴	۳۸۷، ۳۷۹، ۳۰۶
□	جمال (حسن الامی) ۳۸۷، ۳۷۹، ۱۸۸، ۳۰
حافظ ۵۶، ۶۴، ۱۱۸، ۱۵۰، ۲۰۳، ۳۳۱	جمهوریت (افلاتون) ۱۳۷
۳۶۷	جنید (بنفادی) ۲۴۳ - ۲۴۵
حجاز ۲۳۸	جهان ۱۶ - ۱۸، ۲۳، ۳۱، ۳۷، ۳۸، ۴۱
حدیث، احادیث ۴۵، ۵۵، ۹۶، ۱۱۳	۴۵، ۵۴، ۵۵، ۶۰ - ۶۴، ۶۶ - ۶۸، ۷۰، ۷۱
۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۷۳	۷۴، ۷۸، ۸۵، ۹۰، ۹۲، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴
۲۷۸، ۲۹۷، ۳۸۰، ۳۹۲	۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۸
حلیقه ۱۱۸	۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۲
حرکت ۴۶، ۷۱، ۷۷، ۹۵، ۹۶، ۱۰۶	۱۶۶ - ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۴ - ۱۷۶، ۱۷۸
۱۳۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۰۱	۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۷
۲۰۲ - ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۴	۲۱۹، ۲۲۰ - ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲
۲۳۳، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۷	۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۸۶
۲۸۰ - ۲۸۲، ۲۸۷ - ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۰۸	۲۹۷، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۵
۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۳	۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲ - ۳۲۴، ۳۲۷
۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۶۳	۳۲۸، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۱
حرکت جوهری ۹۵	۳۶۴، ۳۷۱، ۳۷۹، ۳۸۵، ۳۹۱ ← عالم
حسین (ع) ۳۵	جهنم ۱۳۳، ۱۵۵
حقیقت غایی ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۷۰، ۱۰۸	جیلی (عبدالکریم) ۱۵، ۱۶، ۲۳، ۱۳۷، ۱۶۶
۱۴۰، ۱۷۵، ۲۰۰، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۵	جیمز (ویلیام) ۳، ۸، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۷، ۳۰
۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۷	۳۳، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۸
۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۵۴، ۳۶۱، ۳۶۵ -	۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷
۳۶۷، ۳۷۱، ۳۸۰، ۳۹۰	۲۳۴ - ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳
حکمة الاشراق ۱۹۴	۲۴۵ - ۲۴۹، ۲۸۹
□	□
حلاج (حسین پسر منصور) ۱۷، ۱۸۸، ۱۸۹	چرچیل ۲۲۹
۳۴۲، ۳۵۰، ۳۷۰	چغتائی ← عبدالله چغتائی
حلول، حلولی ۵۴، ۷۳، ۷۴، ۲۴۵، ۳۶۵	چنین گفت زردشت ۱۷۵، ۱۷۶
حلیمه (دایه پیامبر) ۷۱، ۱۵۹	

□	حواریون ۳۸۵، ۳۷۰، ۳۴۹
دارا (داریوش) ۳۵۵، ۱۵۱	حیدر، علی (ع) ۲۷۶
داروین (چارلز) ۱۰۴، ۱۷۱، ۱۸۱، ۳۲۹، ۳۳۰	□
دائنه ۳۵	خاقانی (بدیل) ۳۰۴
دانشگاه پنجاب ۱۴، ۹	خدا ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۶۵-۷۴، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۳۴-۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۱-۱۵۹، ۱۶۳-۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۲-۲۲۴، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۸-۲۸۰، ۲۹۰، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۹-۳۲۳، ۳۲۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳-۳۵۵، ۳۵۹، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲
داوود (نبی) ۱۸۸، ۴۵	خدایان و آدمیان ۱۲، ۱۳۷
داوینچی ۱۰۵	خواندمیری ۳۰۹
در شبستان ابد (شرح جاویدنامه) ۱۲، ۵۱، ۱۱۳، ۱۸۹	خیال وصال ۳۴
دکارت (رنه) ۵۳	خیام ۱۱۸
دموکریتوس ۱۶۹، ۷۸	خیبر ۱۵۱، ۲۷۶
دمیان ۱۲، ۶۱، ۷۰، ۹۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۷۹، ۱۸۴، ۲۲۸، ۲۳۵، ۳۰۱، ۳۶۷	خیر ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۳۱، ۴۹، ۵۴، ۵۷، ۶۵، ۶۷، ۸۵، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۱۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۴، ۳۶۴، ۳۷۱
دورانت (ریل) ۸۸، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۸۷، ۳۲۵	
دور جاودان (نیچه) ۱۷، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۷۳	
دوزخ ← جهنم	
دوریس (موگوماری) ۳۲۶	
دیکینسون ۱۱۳، ۱۸۳، ۱۸۵، ۳۶۳	
دین ۱۳، ۱۷، ۲۹، ۳۸، ۴۲، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۹۱، ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۷۶-۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۵۸، ۳۶۹، ۳۷۳-۳۷۵	

دیوان شمس ۱۵۴، ۳۲۷، ۳۵۸

دیوژن ۱۱۸

□

ذهن، ذهنی ۱۴، ۲۰، ۲۲، ۲۹، ۳۴، ۴۲

۴۹، ۵۲، ۵۷، ۵۹، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۱

۷۲، ۸۰، ۸۱، ۸۶، ۹۰، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴

۱۳۲، ۱۵۴، ۱۹۳، ۱۹۵ - ۱۹۷، ۲۰۱

۲۰۲، ۲۱۵، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۵۳

- ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵

۲۸۲، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۹

۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۷

۳۷۰، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۱

□

راسل (برتراند) ۳۴، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۱

۱۳۲، ۲۲۲، ۲۲۹

رایت (ویلیام کلی) ۱۵، ۸۸، ۱۲۱، ۱۷۰

۱۸۶، ۲۰۵، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۸، ۲۲۶

رستاخیز، قیامت ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۳۴

۳۲۱، ۳۴۶ - ۳۴۹

رستم ۱۰۵، ۱۱۸

رستوجی (نارچند) ۳۶، ۳۴۲

رشیدیان (عبدالکریم) ۲۲۸

رُم ۲۱۲

رموزی خودی ۱۸۴ - ۲۳۳

روانشناسی و روان‌درمانی غرب از

دیدگاه اقبال ۱۰

روح ۱۷، ۱۹، ۲۸، ۵۰، ۵۳، ۸۳، ۸۹

۹۱، ۹۶، ۹۹ - ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۲۳

۱۲۴، ۱۳۶ - ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۸

۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۸۷، ۲۱۲، ۲۱۹

۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۹۰

۲۹۲، ۳۰۰، ۳۱۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۷

۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۶۰، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۰

۳۹۱

روزولت ۲۲۹

روم، رومی ۲۸، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۵۹

۱۷۳، ۱۸۵، ۱۸۹، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۲۴

۳۵۱

رونس ۲۰۵، ۲۰۶

□

زبرمرد ← ابرانسان

زبور عجم ۹۰، ۱۵۰، ۱۶۰

زردشت ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۷۵، ۱۷۶

۲۲۵

زمان ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۳۰، ۳۳ -

۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۵۱، ۵۹، ۶۶، ۷۸

۷۹، ۸۲، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۴ - ۱۰۶، ۱۲۶

۱۲۹، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۴

۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۲۲

۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵

۲۶۶ - ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۰۱ - ۳۰۳

۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۶

۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۴۹

۳۵۱ - ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۳

۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۹ - ۳۹۲

زمان و مکان از دیدگاه اقبال ۱۲، ۲۶۲

- زن، زنان ۱۷، ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۲۳ - ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۰
- زندگی، زندگانی ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۳۰، ۳۲، ۳۷، ۵۰، ۵۱، ۵۴-۵۷، ۶۲، ۶۴-۶۷، ۶۹ - ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۴ - ۹۱، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳ - ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲ - ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۱ - ۱۷۴، ۱۷۶ - ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۶ - ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳ - ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰ - ۲۸۳، ۲۸۶ - ۲۸۸، ۲۹۰ - ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۰۲ - ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۷ - ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶ - ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۲
- سارتر (ژان پل) ۲۱۳
- سرمه (شهید سعید) ۱۶۰
- سرنوشت ۳۷، ۵۴، ۵۶، ۶۲، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۸۱، ۲۱۱، ۲۳۱، ۲۵۹، ۲۸۶، ۳۲۱، ۳۵۰، ۳۶۱
- سرهندی ← مجدد الف ثانی
سعدی ۲۳۹
- سقراط ۸۰، ۱۲۲، ۲۱۹، ۲۶۰، ۳۶۰
- سنایی ۱۰۸، ۱۱۸
- سنة الله ۳۱۱
- سوفوکلس ۱۲۲
- سونش دینار ۱۲، ۱۵۳، ۲۲۶، ۲۶۳
- هروردی (بحی شهاب الدین
پسرجش پیرامیرک) ۴۵، ۱۹۴
- سید احمد خان (سر) ۱۵۳
- سیرالعباد ۱۸۸
- سیر حکمت ۲۹۷
- سیر فلسفه در ایران ۱۳۷
-
- شافعی ۲۷۶، ۲۷۷
- شام، شامی ۱۶۰، ۱۸۵، ۳۰۶
- شاهزاده ۱۸۳
- شایگان (داریوش) ۱۶۲
- شبستری (شیخ محمود) ۱۲، ۱۴۱، ۲۳۸
- شخصیت ۳۱، ۵۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۷۷، ۱۸۰ - ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۳۱، ۲۴۶ - ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۶۵، ۲۸۳، ۲۸۵، ۳۱۲، ۳۳۹، ۳۶۶، ۳۷۰
- شر ۳۱، ۵۰، ۵۴، ۶۵، ۸۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۴۳، ۱۶۲، ۲۲۵، ۲۲۶، ۳۶۴، ۳۷۱
- شرار زندگی (شرح اسرار خودی) ۹۱
- شرح آثار تاریخی دهلی ۱۵۳

۱۶۰، ۱۷۳، ۲۱۰، ۲۷۸، ۳۰۳، ۳۲۶

ضوء اللمعات ۴۵

□

طبیعت ۴۸، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۶۸، ۷۹،

۸۵، ۹۶، ۱۲۹، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۷،

۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷ -

۲۲۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۷۲، ۲۸۵، ۲۸۹،

۲۹۷، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۵۲، ۳۶۰،

۳۷۲، ۳۸۱، ۳۸۹

طوسی ← نصیرالدین توسی

□

عالم ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۹، ۳۱، ۳۴،

۵۱، ۵۵، ۶۰-۶۴، ۷۱-۷۳، ۷۸، ۸۲، ۸۶،

۸۸، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰،

۱۱۳، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۳،

۱۵۶-۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵-۱۶۹، ۱۷۴،

۱۸۹، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۱۵،

۲۱۹-۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۲،

۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۵،

۲۷۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۰۶،

۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱-۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹،

۳۲۷، ۳۳۱، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۶،

۳۵۸-۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۷۲،

۳۷۳، ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۲ ← جهان

عبدالحکیم (خلیفه) ۱۹۰، ۲۶۹، ۳۲۷،

۳۲۸

عبدالخالق ۲۴

عبدالقادر گیلانی ۱۵۳

شرح مثنوی «چه باید کرد» ۱۲

شرق ۱۲، ۱۵، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۱۹۰، ۲۱۱

شریف (میرمحمد) ۱۳۷، ۱۴۸، ۲۳۱

شعراى یمانی ۱۰۵

شک ۸۹، ۱۰۰، ۱۴۸، ۲۴۰، ۲۶۳

شکسپیر ۱۲۲

شمس تبریزی ۱۴۸

شنویند ۳۶۲

شوپنهاور (آرنور) ۳، ۱۴-۱۶، ۲۵، ۲۷،

۲۹، ۳۲، ۷۵-۸۲، ۸۵-۹۰، ۹۲-۹۶،

۱۰۴، ۱۸۱، ۲۲۶، ۳۸۴، ۳۹۲

شهود ۱۸، ۱۹، ۳۳، ۵۴، ۱۵۴، ۲۱۶،

۲۱۷، ۲۳۱، ۲۴۱-۲۴۳، ۲۶۰، ۲۶۲،

۲۸۷، ۲۹۰-۲۹۳، ۲۹۶-۳۰۳، ۳۰۵-

۳۰۷، ۳۸۸، ۳۸۱، ۳۷۴

شیخ احمد سرهندی ← مجدد الف ثانی

شیر خدا ۱۱۸، ۱۰۵

شیعه ۲۱۰

شیمیل (آنه ماری) ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۶۶، ۲۷۵،

۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰

□

صائن الدین اصفهانی ۴۵

صدرا ← ملا صدرا

صدیقی (مظهر الدین) ۱۶۵

صناعی (محمود) ۱۹۵

صوفیه ← تصرف

□

ضرب کلیم ۷۱، ۹۱، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۵،

۶۹، ۷۹، ۸۴ - ۸۶، ۹۳ - ۹۵، ۱۰۵، ۱۴۸،
 ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۹،
 ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۶۵، ۲۴۷، ۲۵۵،
 ۲۵۸، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۱۹، ۳۴۴،
 ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۶،
 ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۲

□

غالب (میرزا اسدالله) ۱۱۸، ۲۶۳

غرب ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۳، ۳۶، ۳۷، ۱۱۸،
 ۲۱۱

غزالی (امام محمد) ۱۶، ۳۳، ۳۵، ۲۴۲
 غیر، دیگر ۱۶، ۲۰، ۲۳، ۳۰ - ۳۳، ۳۶،
 ۴۱، ۴۴ - ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۵۹ - ۶۳، ۶۸،
 ۷۳، ۸۲، ۸۵، ۹۳، ۹۵، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۵ -
 ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۵ - ۱۲۷،
 ۱۳۰، ۱۳۳ - ۱۳۵، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۹،
 ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۸،
 ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۹،
 ۲۳۱ - ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۴،
 ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۹،
 ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳ -
 ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۴، ۳۰۷ - ۳۱۲، ۳۱۵،
 ۳۱۷ - ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۶، ۳۴۳،
 ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۸،
 ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۷ - ۳۸۹

□

فارابی ۱۶، ۱۷۳

فارمر ۶۹

عبدالکریم جیلی ← جیلی

عبدالله چغتایی ۳۵

عراقی (فخرالدین) ۳۷، ۲۷۰، ۲۷۱

عرب، عربی ۷۱، ۱۵۹، ۲۱۸

عربستان ۱۵۳

عرفان، عرفانی ۳۳، ۳۶، ۴۵، ۵۴، ۷۲،

۱۱۴، ۱۲۷، ۱۵۷، ۲۳۵، ۲۴۱ - ۲۴۷،

۲۴۹، ۲۷۵، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۷ - ۲۷۹،

۳۰۶، ۳۰۷، ۳۲۸ - ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۶۴،

۳۶۶، ۳۷۷، ۳۸۸، ۳۸۹

عرفان مولوی ۱۱۵

عشق ۱۹، ۵۴، ۵۵، ۶۴، ۱۰۸، ۱۴۹، ۱۵۳،

- ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۹۶، ۲۰۱،

۲۸۷، ۲۹۱، ۳۰۶ - ۳۰۸، ۳۲۵ - ۳۲۸،

۳۵۴ - ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۷۱، ۴۱۰

عقل ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۴۳، ۴۹، ۵۴، ۵۷، ۶۵،

۶۸، ۸۸، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۴،

۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۱، ۲۰۲ - ۲۰۴، ۲۱۲،

۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۶۱،

۲۶۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۶ -

۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴،

- ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۵۶،

۳۷۱، ۳۷۴، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲

علی بیک (هنگامه) ۳۲۹

عمل‌گرایی ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۴۸

← پراگماتیسم

عین، عینی، عینیت ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۲۹،

۳۱، ۳۲، ۴۳، ۴۹، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۶،

- فاروقی (برهان احمد) ۲۴۴
 فاوست ۴۲
 فاولت (بری) ۳۵
 فتوحات مکیه ۱۳۷
 فراست (اس.ئی) ۱۲۷
 فرخ زاد (فروغ) ۱۷۱
 فردیت ۵۵، ۵۶، ۸۰، ۸۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۸۰، ۲۲۱، ۲۴۰، ۲۵۹، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۶
 فروزانفر (بدیع الزمان) ۱۴۸
 فروغی (محمدعلی) ۲۹۷
 فروید (زیگموند) ۱۸۷
 فریدون (پیشدادی) ۱۵۱
 فقر ۵۴، ۱۴۷، ۱۴۹-۱۵۲
 فلورانس ۱۲۲
 فیلمن (جیمز کرن) ۸۷
 فیخته (برهان گوتلیب) ۳، ۱۴-۱۶، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۹-۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۴-۵۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴
 □
 قادریه (نرغ) ۱۵۳
 قانون علیت ۷۸، ۲۰۵، ۲۰۸، ۳۸۲، ۳۸۸
 قبله ۱۵۷، ۱۶۵
 قسمت ۱۰۶، ۱۳۴، ۳۴۵
 قلندر شهر عشق (سیزده خطابه و گفتمان دربارہ اقبال) ۲۸۷
 قواعد ۳۵، ۳۶۶
 قیامت ۳۵۰
 □
 کاپلستون (فردریک) ۱۵، ۴۴، ۴۸، ۶۷، ۱۶۷، ۱۸۵
 کار (ویلدن) ۲۸۷، ۲۹۸، ۳۰۷
 کافمن ۱۸۷، ۱۸۸
 کامران مقدم (شهبندخت) ۱۸۳
 کانت (امانوئل) ۲۰، ۴۴، ۴۸، ۵۰، ۵۷، ۷۸، ۸۲، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۹۳، ۳۱۰
 کتاب مکاشفه ۱۸۶، ۲۶۱
 کشف المحجوب ۱۵۳، ۲۴۳، ۲۴۵
 کعبه ۱۴۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۸
 کلثویاترا ۲۲۱
 کلیمی ۱۴۵
 کمدی الاهی ۳۵، ۱۸۸
 کولینگ وود (رابین جرج) ۳۰۸
 کوه سینا ۲۴۶
 کیقباد ۱۵۰
 □
 گرین ۳۶۳
 گلشن راز ۲۱۴، ۲۳۸
 گلشن راز جدید ۱۲، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۸
 ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۴، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۹، ۲۴۸
 گنج بخش ← هجویی
 گوته ۴۲، ۲۶۳
 گودج (ئی.ا) ۲۹۸
 □
 لات (بت) ۳۰۴
 لاک (جان) ۱۲، ۷۸، ۱۵۶، ۱۹۳، ۳۱۶، ۳۵۷

مدیسی ۱۲۲
 مرد مؤمن ۳۰۴، ۱۱۲، ۷۱، ۲۵
 مرگ ۸۷، ۸۲، ۹۰، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۴ - ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۸۰، ۲۸۶، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵ - ۳۴۸، ۳۵۰ - ۳۵۴، ۳۶۵
 مسجد قرطبه ۱۴۴، ۱۵۸
 مسکویه ← ابن مسکویه
 مسیح، مسیحی، مسیحیت ۱۷، ۳۲، ۳۵، ۶۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۵۵، ۱۸۵ - ۱۸۷، ۲۴۶، ۳۷۰
 معتزله ۲۱۰
 معروف (محمد) ۲۶، ۳۵، ۳۶، ۴۴، ۶۹، ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۸۱، ۱۸۶، ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۶۸، ۳۶۹
 مک تاگارت (جان) ۳، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۳۴، ۳۳۳ - ۳۴۰، ۳۴۲ - ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۱ - ۳۵۶، ۳۵۸ - ۳۶۶، ۳۶۸ - ۳۷۵
 مکتبهای فلسفی هند ۱۶۲
 مک دانالد (پرونسور) ۲۴۹
 مگیل (فرانک) ۱۰۲
 ملا باقر ۲۷۹
 ملا صدرا ۴۵، ۹۵
 ملفوظات قادریه ۱۵۳
 ملفوظات گیلانی ۱۵۳
 ملی گرای ۱۷، ۱۸۳، ۱۸۴

لامارک ۳۱۸، ۳۲۹، ۳۳۰
 لانگ (جی، بی) ۱۸۱
 لاهور ۵، ۱۳، ۵۱
 لعل روان ۹۰
 لندن ۹، ۱۴
 لوروی ۳۰۲
 لویاتان ۱۵
 □
 مابعدالطبیعه ۱۲، ۳۸، ۱۰۴، ۱۹۶، ۲۳۰، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۷ - ۲۹۹، ۳۷۳
 مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال ۱۲، ۳۹، ۴۱، ۴۳
 ماکیاولی ۱۸۳
 مایتر (لوس کلود) ۱۲۰، ۱۸۰
 مثنوی ۱۰، ۱۲، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۵۴، ۵۵، ۶۴، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۳۸، ۲۵۹، ۲۷۳، ۲۷۵ - ۲۷۷، ۳۰۰، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۴۱، ۳۵۱، ۳۵۵
 مسجد الف ثانی (شیخ احمد سرفندی) ۳۷، ۱۵۳، ۲۴۷
 محمد (ص) ۱۸۴، ۲۶۹ ← پیامبر
 محمدی (احمد) ۲۶۹
 مختار ۳۰، ۵۶، ۵۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱ - ۲۱۴، ۲۸۰، ۳۳۱، ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۷، ۳۹۱

منات (بت) ۳۰۴

موسی (حضرت)، کلیم، کلیمی ۱۳۹، ۱۸۲،

۲۴۳، ۲۴۶، ۲۷۶

موسیقی ۸۶، ۹۱، ۹۶، ۱۴۸، ۳۱۸

مولوی ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۳، ۲۶،

۳۲، ۳۳، ۳۶، ۵۶، ۶۰، ۷۱، ۹۴، ۹۶، ۱۰۵،

۱۱۸، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۵ -

۱۴۷ - ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴ - ۱۵۹، ۱۶۱،

۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۹، ۲۲۵، ۲۳۸،

۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۸،

۲۶۹، ۲۸۷، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۲۲ - ۳۲۴،

۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۵۱، ۳۵۶ - ۳۵۸، ۳۷۱

مهدی (حضرت) ۱۴۱

میرداماد ۲۷۹

میرعلایی (احمد) ۲۶۹

میکده لاهور (کلیات فارسی اقبال) ۱۲، ۹۳،

۱۱۴، ۱۷۴

میل (جان استوارت) ۱۱۶

میل به اعتقاد ۲۳۰، ۳۸۴، ۳۹۲

میل به قدرت (نبچه) ۱۷، ۲۹، ۳۰، ۱۰۰،

۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱،

۱۸۰

□

ناپلئون ۱۸۳

نصیر توسی ← توسی

نقاشی ۸۶، ۹۱، ۲۵۵

نقد خرد محض ۱۰۰

نقش اقبال در ادب پارسی - هندی ۲۱۱

نومگلی ۳۶۳

نیایش ۷۱، ۳۶۶، ۳۷۴

نیچه (فردریک ویلهلم) ۳، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۷،

۲۰، ۲۲، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۴۴، ۹۲، ۹۷ -

۱۰۶، ۱۰۹ - ۱۱۶، ۱۱۹ - ۱۲۷، ۱۳۰ -

۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳،

۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰ - ۱۹۰، ۳۲۰، ۳۲۷،

نیکلسون (رینولد) ۳۶، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۶۴،

۷۱، ۷۴، ۹۱، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۰،

۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۵،

۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۲۰، ۳۲۶،

۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۵

نیوتن، نیوتونی ۳۶۳

□

واتسون (رابرت) ۱۹۶، ۱۹۷

واسطی (ابریکی) ۲۴۳

والاتینوا (دوک) ۱۸۳

وایتهد (الفرد نورث) ۲۱، ۳۷۳

وب (کلمنت چارلز) ۶۹

وحدت وجود ۱۶، ۲۰، ۳۷، ۷۰، ۷۲،

۷۴، ۱۵۳، ۲۲۲، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۷، ۳۳۶،

۳۶۱، ۳۷۷، ۳۸۴، ۳۸۹

وحید محمود ۳۷

وردزورث ۲۶۳

ولتر ۱۲۲

ویلدن کار ۲۸۷، ۳۰۷

ویلیام (سوم) ۳۵۱، ۳۵۲

□

هابز (توماس) ۱۲، ۱۵

هجویری (علی) ۱۵۳، ۲۴۳، ۲۴۵

۲۷۷ ← گنج بخش

هسه (مرمان) ۱۱۸

هگل ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۹۰، ۲۶۳، ۳۰۳

۳۰۶، ۳۳۹، ۳۶۱، ۳۷۰

همه خدائی ۶۹

هند، هندی، هندوستان ۲۵، ۳۴ - ۳۷

۴۶، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۸، ۷۷، ۸۲، ۸۳

۹۶، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶

۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲

۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۴ - ۱۸۷، ۱۹۵

۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۴، ۲۲۰ - ۲۲۲

۲۳۸، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۰

۲۸۱، ۲۸۷، ۳۰۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۳۱

۳۳۵، ۳۴۲، ۳۶۱، ۳۷۸، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۹

هنر، هنری ۲۹، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۱۱۰

۱۲۲، ۱۸۰

هیتلر ۲۲۹

هیوم (دیرید) ۱۹۳، ۳۱۰

□

یوآد (سی.ئی.ام) ۲۸۸، ۳۰۰

یوحنا (حواری) ۱۸۶

یونان، یونانی ۸۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۰۴

۲۱۹، ۲۲۴

یادآوران منتشر کرده است

شرق شناسی پست مدرنیسم و جهانی شدن

برایان اس ترنر

ترجمه: محمد علی محمدی

مونیسیم یا پلورالیسم

تحلیل و نقد دیدگاه داریوش شایگان در افسون زدگی جدید

به کوشش بیژن عبدالکریمی

نقد گفتمان دینی

دکتر نصر حامد ابوزید

ترجمه: حسن یوسفی اشکوری - محمد جواهرکلام

میراث فلسفی ما

حسن حنفی و دیگر نویسندگان

گردآورنده: فاطمه گوارایی

جدال کلام، فقه و عرفان در تمدن اسلامی

محمدعابد جابری - ترجمه: رضا شیرازی

چهار متن منتشر نشده از زندگی حلاج

لویی ماسینیون - ترجمه: قاسم میرآخوری

مجموعه آثار حلاج

تحقیق و ترجمه: قاسم میرآخوری

شریعتی شناسی (سه جلد)

رضا علیجانی

۱- رند خام

۲- اصلاح انقلابی

۳- باز صفها اشتباه نشود

شریعتی و نقد سنت
حسن یوسفی اشکوری

پرواز فراسوی زمان
آنه برینگ
ترجمه: شهاب‌الدین عباسی

یک چیز عین تمام
مسعود میری

مثل مردمک چشم خویش
مسعود میری - خسرو آذربایجانی

خانه‌های شطرنجی سرنوشت ملت ما
مسعود میری

اندوه یعقوب
مریم مادر کلمه
بودن دشوار آدمی
دغدغه‌های فرجامین
(پژوهشی در معناشناسی واژه دین)
علی طهماسبی

مراکز پخش

ققنوس: ۶۴۶۰۰۹۹ پیام امروز: ۶۴۹۱۸۸۷

پخش سرزمین: ۶۴۱۴۱۲۷

IQBAL

AND THE WESTERN PHILOSOPHERS



اقبال و شش فیلسوف غربی تحقیقی است تطبیقی میان آراء فلسفی اقبال با آن گروه از اندیشمندان و فیلسوفان غربی که بیشتر تأثیر را بر وی داشته اند. اینان عبارتند از فیخته، شوپنهاور، نیچه، ویلیام جیمز، برگسون و مک تاکارت. با تاملی در این کتاب معلوم می شود که مولف با فلسفه غرب و فلسفه اسلامی آشنایی دقیق دارد و به همین سبب توانسته است در تحقیق موضوع مورد نظر خود موفق باشد. اثر کتاب به رغم آنکه مفاهیم دشوار فلسفی را مطرح می سازد، روان و یکدست است و پیداست که دکتر فقیر قیصر سعی نموده تا از به کار بردن اصطلاحات دشوار و دور از ذهن خودداری کند و تحقیق خود را به صورتی ارائه نماید که برای غالب اهل مطالعه، حتی نا آشنایان به این نوع مباحث نیز سودمند باشد. اکثر نظرات مولف مستند به آثار اصلی موضوع مورد بحث و یا گفته های صاحب نظران برجسته است.

این کتاب به لحاظ مضمونی تأکید دارد بر این که اندیشه اقبال نه کاملاً متأثر از افکار فلاسفه غربی است و نه به طور کلی تحت تأثیر آراء اندیشمندان شرقی. اقبال با مطالعات عمیق در فلسفه شرق و غرب و در آمیختن آنها با آراء و افکار خویش دستگاه فلسفی مستقلی پدید آورد که خاص اوست.



ISBN: 964-5824-01-X